UNIVERSITÉ DE FRANCE. — ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

J. J. ROUSSEAU

ET

LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

ESSAI

D'UNE CARACTÉRISTIQUE LITTÉRAIRE, PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 13 Août 1860, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

E. GUION,

DE PARIS (SEINE).

STRASBOURG,
TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3
1860.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻.
RICHARD.
FRITZ.
JUNG ✻.
REUSS.
SCHMIDT.
} Professeurs de la Faculté.

M. RICHARD, Président de la soutenance.

MM. RICHARD,
FRITZ,
REUSS,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

OUVRAGES CONSULTÉS.

OEuvres de Rousseau, édit. L. Barré. Paris 1859.

E. Bersot, *Études sur le dix-huitième siècle*. Paris 1855.

A. Vinet, *Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle.* Paris 1853.

Musset-Pathay, *Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. Rousseau.* Paris 1821.

Saint-Marc-Girardin, *J. J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages.*

Revue des Deux-Mondes : 1852, 1, 1; 15, 2; 1, 5; 1, 7; 15, 11. — 1853, 15, 6; 15, 8; 1, 12. — 1854, 1, 7; 15, 8; 15, 12. — 1855, 15, 6; 15, 11. — 1856, 15, 4; 15, 8.

Gaberel, *Rousseau et les Genevois.* Genève 1858.

C. Bartholemèss, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, p. 211-271, vol. 1er. Paris 1855.

Viguié, *Histoire de l'apologétique de l'Église réformée française*, p. 165-179. Strasbourg 1858.

Victor Cousin, *Philosophie populaire*, 3e édit. Paris, décembre 1848.

Astié, *Revue chrétienne. L'Apologie récusée par le vicaire savoyard et l'apologie irrécusable de Pascal*, p. 91, 347, 405. 1854.

PLAN.

Caractéristique générale du dix-huitième siècle.

I. Esprit du dix-huitième siècle.

II. Principaux représentants du dix-huitième siècle : Voltaire.

Caractéristique générale de Rousseau.

III. Rousseau.

IV. Esquisse biographique, ses occupations, son éducation.

V. Caractère de Rousseau.

Caractéristique littéraire et philosophique de Rousseau.

VI. Activité littéraire de Rousseau ; ses ouvrages.

VII. Son œuvre en général ; ses principes.

Caractéristique religieuse de Rousseau.

VIII. Exposé de la situation.

IX. Rousseau comme individu.

X. Rousseau comme écrivain ; remarques générales.

XI. Haine de la métaphysique.

XII. Tendance morale.

XIII. Manque de système.

XIV. Spiritualisme et religion naturelle.

XV. Religions positives.

XVI. Question des miracles.

XVII. Question de la prière.

XVIII. Éducation religieuse des enfants.

XIX. Choix d'une religion.

XX. Rapports de l'Église et de l'État.

XXI. Usage populaire de la Bible.

XXII. Conclusion.

J. J. ROUSSEAU

ET LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

Le dix-huitième siècle est, dans l'histoire de l'esprit humain, une de ces époques sur lesquelles les appréciations peuvent être les plus diverses; si nous envisageons les résultats heureux qu'il a produits, il nous semble d'abord grand et digne d'admiration, mais si nous le considérons de plus près, il nous paraît mesquin et entaché de tant de mal que nous nous en détournons avec horreur. L'ignorance et les préventions peuvent le dénaturer, l'étude attentive peut seule le faire estimer à sa juste valeur. Il est injuste d'avoir pour toutes choses un enthousiasme immodéré ou d'envelopper dans une même condamnation le bien avec le mal. Cependant, quelle que soit l'appréciation définitive à laquelle on s'arrête, on ne peut s'empêcher d'éprouver de la tristesse et de la pitié, quand on songe à tous les excès dans lesquels le dix-huitième siècle s'est lancé, à tout le mal qu'il a fait à la France en particulier et à l'influence pernicieuse qu'il a exercée même après lui.

I.

Le père de la philosophie moderne avait préparé une arme qui devait battre en brèche bien des forteresses

d'erreur, bien des préjugés accumulés pendant des siècles et pour ainsi dire pétrifiés par le temps. De grands esprits avaient après Descartes cherché plutôt à reconstruire, mais on conçoit que délivré du joug de la scolastique, l'esprit humain pût dans les premiers moments de son émancipation, ne pas user avec modération de la liberté dont il sentait tout le prix. La France présentait alors le tableau d'une faiblesse et comme d'une dislocation générale dans l'organisation de la société. Sous le point de vue politique, il y avait nullité presque complète. Louis XIV passe les dernières années de sa vie dans l'ignominie entre les mains des jésuites, après un long règne d'une gloire plus brillante que réelle, et Louis XV, gouverné par les femmes, s'abandonne à la débauche; que lui importe, n'avait-il pas prononcé cette parole criminelle: Après moi le déluge! Les institutions sanctionnées par le moyen âge étaient à l'agonie, elles allaient s'écrouler sous les coups de quelques adversaires hardis. Des théories de toutes sortes ou plutôt quelques idées le plus souvent de sens commun, mais neuves pour l'époque, sont lancées dans la foule mobile et avide de nouveautés et sont acceptées avec empressement, grâce aux charmes séduisants dont elles sont revêtues. Le beau langage servait d'amorce, la prise était assurée par l'abondance prodigieuse des ouvrages, comme aussi par l'immense variété des matières traitées. A partir de 1751, l'encyclopédie embrasse et résume toute cette activité dévorante mais destructive. Une grande liberté de pensée, tel est le caractère commun à tous ceux qui concoururent à cette grande œuvre. Sans s'en rendre compte, le siècle s'avançait à grands pas sur un chemin semé de fleurs vers

l'abîme du matérialisme le plus cynique, conduit par quelques hommes dont les talents incontestables auraient dû servir une meilleure cause. Un coup d'œil jeté sur la série chronologique des ouvrages en dit assez sur l'état des esprits à cette époque[1]; le sensualisme théorique, d'abord raffiné, puis grossier, s'infiltre peu à peu dans une société où le plaisir est le seul mobile d'action, où la galanterie est à l'ordre du jour et où la corruption finit par s'afficher sans honte[2]. Un enivrement général, c'est-à-dire une vie factice remplaçait la vie réelle, l'atmosphère semblait chargée de miasmes et l'indigne exemple donné de haut lieu semblait légitimer ce que la conscience aurait réprouvé, si sa voix avait encore pu se faire entendre. Exubérante activité de l'intelligence, affaiblissement progressif des sentiments moraux, tels nous semblent être en résumé les deux principaux caractères d'une époque féconde en excès de tous genres. Les vérités qu'elle a contribué pour sa part à conquérir (civilisation, idée de l'humanité, tolérance, justice, droit civil, libertés diverses), étaient encore en germe, le bien s'y trouvait mélangé à trop de

[1] 1746. Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain.* — Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines.* — Diderot, *Pensées philosophiques.*

1749. Montesquieu, *De l'esprit des lois.* — Buffon, *Histoire naturelle*, 1er volume. — Diderot, *Lettre sur les aveugles.*

1750. J. J. Rousseau, *Discours sur les sciences.*

1751. Duclos, *Considérations sur les mœurs.* — D'Alembert, *Discours préliminaire de l'encyclopédie.* — Voltaire, *Siècle de Louis XIV.*

1754. Condillac, *Traité des sensations.*

1756. Voltaire, *Essai sur les mœurs des nations.*

1759. Helvétius, *De l'esprit.*

[2] Cf. pour le tableau de la société parisienne : *Nouvelle Héloïse*, 2e partie, lettres 14, 16 et 17, etc.

mal; pour se développer, il leur fallait se dépouiller de toute l'impureté d'erreur et de crime qui les empêchaient de produire leur effet. Quant à Dieu, il était absent de cette société corrompue qui voulait vivre sans lui; il semble l'avoir abandonnée, non pas que dans les conversations et dans les livres il ne soit plus question de Dieu; on s'en occupait beaucoup, peut-être par déférence pour ce que la plupart regardaient comme une antique superstition; pour eux la religion avait fait son temps; il est vrai, ses défenseurs étaient bien faibles ou bien indignes, ses adversaires seuls étaient puissants.

La crise affreuse de la révolution vint terminer cette triste époque, et de ce baptême de sang l'esprit humain put se relever plus vigoureux, tout en puisant dans la honte et le désespoir la force morale qui lui avait manqué jusque-là. Il est vrai, plusieurs éléments se trouvaient en présence, il y avait fermentation, lutte; le génie ardent de Rousseau faisait explosion en 1750 et son influence se faisait sentir en même temps que celle de d'Alembert qui, en 1751, s'engageait avec Diderot dans la carrière où le suivaient Helvétius (1759, par son livre *De l'Esprit*), et d'Holbach (1770, par son *Système de la nature*).

II.

Voltaire, ce grand moqueur, ce railleur impitoyable, est la personnification de tout ce que le dix-huitième siècle a de mauvais. Esprit universel, embrassant avec une facilité inconcevable, mais aussi avec sa légèreté ordinaire, tous les sujets. Il n'y a presque pas de question qu'il n'ait touchée et sur laquelle il n'ait su jeter quelques traits de lumière. Ses nombreux écrits ser-

vaient à vulgariser quelques idées des plus simples qu'il présentait sous toutes les formes et qu'il avait le talent de faire accepter toujours. Presque tous ses ouvrages sont marqués au coin du bon sens et avec l'ironie et le persiflage, le bon sens est l'arme qu'il employait avec le plus de succès. Son activité littéraire ne fut égalée par aucun de ses contemporains, et par sa vaste correspondance, il était comme présent partout. Il maniait les vers avec une habileté rare et savait écrire dans une prose rapide, facile, brillante et pleine de charmes.

Dès ses premiers pas, Voltaire parut tout entier et déjà se révéla la pensée dominante de sa vie, celle qui perce dans la plupart de ses écrits. « Écrasons l'infâme, » voilà l'expression de cette haine implacable dont la superstition ou le christianisme furent l'objet. Peu lui importaient alors les moyens: le ridicule, l'obscène, le blasphème, étaient au service de son talent, et le Dieu inventé pour les besoins de la société, comme cette sotte plaisanterie du Créateur, étaient le point de mire de ses attaques les plus acharnées.

« A Voltaire, mieux qu'à tout autre, peuvent s'appli-« quer les jugements que La Bruyère et Leibnitz avaient « portés l'un sur Rabelais, l'autre sur Bayle; où il est « mauvais, il passe bien au delà du pire, c'est le charme « de la canaille; où il est bon, il va jusqu'à l'exquis et « à l'excellent, il peut être le mets des plus délicats, *ubi « bene nemo melius, ubi male nemo pejus* » (Bartholemèss, I, 213).

J. de Maistre fait de Voltaire un tableau des plus effrayants: « d'autres cyniques, dit-il, étonnèrent la « vertu, Voltaire étonne le vice. Il se plonge dans la « fange, il s'y roule, il s'en abreuve, il livre son ima

« gination à l'enthousiasme de l'enfer qui lui prête « toutes ses forces pour le traîner jusqu'aux limites du « mal. Il invente des prodiges, des monstres qui font « pâlir. Paris le couronna, Sodome l'eût banni. Profa- « nateur effronté de la langue universelle et de ses plus « grands noms, le dernier des hommes après ceux qui « l'aiment[1]. »

C'est trop fort, dira-t-on; mais qu'on songe à la Pucelle, « ce crime qui dura trente ans » (1730-1760; Vinet, II, 14), à Candide, « cette satire insolente de l'homme, cette insulte qui monte jusqu'à Dieu » (Vinet, II, 3), sans parler du désastre de Lisbonne et de beaucoup d'autres.

Pourtant le génie du bon sens et le sentiment de la justice sociale nous feraient presque oublier pour un moment le rire diabolique de l'homme avide de gloire et d'honneurs, infatué de son talent, fier de sa supériorité, qui avec une haine implacable poursuivait ses adversaires et ne les abandonnait qu'après les avoir vaincus. Voltaire sut faire du bien publiquement et même en secret; il prêcha toute sa vie la tolérance et prit avec enthousiasme la défense des opprimés (Calas, Sirven, le chevalier de Labarre, Martin, Montbailli, les serfs du mont Jura[2]).

En un mot, Voltaire fut l'idole du dix-huitième siècle, et pendant soixante ans de sa longue carrière,

« Il fut l'enfant gâté d'un siècle qu'il gâta. »

On peut jusqu'à un certain point relier toute son activité à un système philosophique, mais la philosophie

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, I; Vinet, *Littérature au dix-huitième siècle*, II, 115

[2] Bersot, *Études sur le dix-huitième siècle*, II, 60-63.

de Voltaire mérite à peine ce nom; c'était un bon sens, élevé quelquefois, la sagesse des honnêtes gens de tous les siècles, des gens cultivés et sachant vivre, une sagesse qui occupe le milieu entre le stoïcisme et l'épicuréisme, mais qui penche plus vers le second que vers le premier système, une sagesse qui ne s'abandonne exclusivement à rien, qui n'affirme rien trop fortement, qui n'admet pas toutes les conséquences de ce qu'elle affirme et qui évite ainsi le dogmatisme et le ton spéculatif (Cf. Vinet, II, p. 40).

La réserve philosophique de Voltaire servit en un sens à contrebalancer l'influence du parti philosophique du dix-huitième siècle. Celui-ci comprenait surtout d'Alembert, Diderot, Helvétius, Raynal, d'Holbach et Grimm, qui, pour la plupart, poussaient leur système jusque dans ses conséquences extrêmes et prêchaient avec un cynisme révoltant, froidement ou avec enthousiasme, la négation de tout spiritualisme, le matérialisme, le naturisme, l'athéisme. Voltaire voulait qu'on n'allât ni trop loin ni trop vite, et vis-à-vis de ces athlètes il défendit un certain spiritualisme. Malgré cela, Voltaire était l'âme du parti philosophique et tous les membres de ce parti avec leurs aptitudes diverses, n'étaient au fond que des instruments de Voltaire, que la monnaie de Voltaire.

Mais parmi les hommes distingués qui déjà marchaient sous d'autres bannières ou qui faisaient leurs réserves aux exclusions de l'époque (Buffon, Duclos, Mably, Bonnet, Condillac), il en est un qui, dès 1750, eut le courage de tenir tête au héros du siècle, de se faire le défenseur des idées spiritualistes et de partager ainsi avec Voltaire l'empire des esprits : cet homme fut J. J. Rousseau.

III.

C'était certes l'un des caractères les plus extraordinaires. En contradiction continuelle avec son siècle, il s'est trouvé comme entraîné par la fatalité des circonstances au milieu desquelles il a vécu et qui n'étaient guère, il faut l'avouer, dans le cas de former un homme. Pour pouvoir s'expliquer la position prise par Rousseau dans la société du dix-huitième siècle et la place qu'il occupe dans la république des lettres, il faut tenir compte des dispositions qu'il reçut avec la vie. Sa destinée et son caractère se sont mutuellement influencés et il n'est pas possible de les séparer. En outre, bien que l'homme se trouve comme empreint dans ses écrits, on peut cependant en Rousseau distinguer l'homme de l'auteur, qui n'est que l'homme se donnant au public. L'auteur a, en général, plus d'influence que l'homme et sur ses contemporains et sur les générations postérieures, car souvent l'homme est peu connu même de ceux de son temps. Rousseau n'a jamais voulu disparaître derrière ses œuvres, il est même l'inventeur du genre égotiste, malheureusement si commun de nos jours. « Cha« cune de ses œuvres est un éloge, une description, une « apologie de sa personne et même le mal qu'il se plaît « à en dire » (Vinet, II, 255). L'harmonie n'existait pas toujours entre ses paroles et ses pensées d'une part et ses actions de l'autre; aussi, de son temps, comme encore de nos jours, l'admiration se trouve en bien des cas suspendue. A côté du bon sens et de la raison, de la droiture et de la sincérité, on trouve chez Rousseau, dans sa vie comme dans ses écrits, les symptômes d'une maladie morale qui n'est autre qu'une réunion bizarre

d'orgueil, d'inquiétude, d'illusion et de fausseté[1]. Étudions donc l'homme en Rousseau; quand nous verrons les opinions, nous comprendrons bien mieux leur valeur et leur place dans l'histoire.

IV.

L'éducation de Rousseau a été des plus pitoyables: « dans son enfance, » dit M. Saint-Marc-Girardin, « les « romans; dans sa jeunesse, une femme philosophe, « c'est-à-dire la femme qui n'a plus les vertus de son « sexe et qui ne peut avoir les qualités du nôtre, par- « tout la fausse moralité au lieu de la vraie, voilà ce « que Rousseau rencontra à son entrée dans la vie » (*Revue des Deux-Mondes*, p. 170. 1852). Jusque près de trente-six ans, Rousseau rampa dans l'obscurité et la gêne, menant la vie des petites gens et ayant pour femme une servante d'auberge.

Il était né à Genève (28 juin 1712) et n'avait pas connu sa mère, morte quatre jours après sa naissance. Une affaire d'honneur avait forcé son père de quitter Genève en 1722, et l'enfant ainsi abandonné s'était sauvé lui-même six ans plus tard, craignant les coups du patron chez lequel il était placé. Alors commença pour Rousseau cette vie errante et agitée qui lui fit parcourir la France, la Suisse, l'Italie comme au hasard, poussé au commencement par son esprit aventurier, poursuivi plus tard par les fantômes de son imagination et par les remords qu'il ne voulait pas s'avouer à lui-même.

Rousseau passa par plusieurs positions sociales assez

[1] Cf. Saint-Marc-Girardin, *Revue des Deux-Mondes*, p. 1093, 1853.

infimes, avant de se trouver lancé par un événement fortuit dans la carrière d'écrivain ; « apprenti greffier, « graveur, laquais, valet de chambre, séminariste, in- « terprète d'un archimandrite, secrétaire d'ambassade, « maître de musique, précepteur, telles sont les profes- « sions qu'exerça tour à tour, en les séparant par des « intervalles consacrés à des occupations de son choix, « à des courses, à la paresse, à des promenades, à des « lectures, celui qui devait un jour, sans cesser d'être « le jouet de la fortune, forcer les mères à remplir le « plus saint de leurs devoirs, apprendre à l'homme à « ne compter que sur son travail et son industrie, se « voir demander des lois par une nation brave, géné- « reuse victime du plus fort dont elle a subi le joug hu- « miliant, donner à la morale un charme nouveau, « faire enfin une révolution dans l'éducation, dans les « mœurs, dans la politique[1].»

La question proposée en 1750 par l'Académie de Dijon décida du talent de Rousseau, et son discours sur les sciences et les arts révéla au monde un champion capable de s'opposer aux tendances du siècle.

A dix-huit ans, le dépit le fit changer de religion ; le 21 avril 1728, il fut admis dans le sein de l'Église catholique ; pendant les vingt-six ans qui suivirent, il ne fut guère catholique que de nom et pour la forme, et en 1754, il rentra solennellement dans l'Église protestante, attiré plus peut-être par le titre de bourgeois de Genève qu'il acquérait par-là (Cf. *Confessions*, liv. VIII, I, p. 234). Le 12 mai 1763, il renonça publiquement

[1] Musset-Pathay, *Histoire de la vie et des écrits de J. J. Rousseau*, I, p. 41 et 42.

à ses droits de bourgeoisie, navré de la conduite de ses concitoyens au sujet de l'*Émile*.

Chez la femme qu'il appelait sa maman et qui certes avait les meilleures intentions à l'égard de son pupille, Rousseau menait la vie la plus insouciante et se laissait aller aux jouissances du moment; on ne pouvait alors nullement prévoir ce qu'il serait un jour, on ne le croyait même bon à rien. La musique lui prenait une grande partie du temps et devint plus tard une préoccupation à laquelle ses rares loisirs lui permettaient à peine de se livrer; il voulait soi-disant se faire oublier en descendant au rôle de copieur de musique, mais il ne réussissait par cette originalité qu'à augmenter sa renommée.

Quant à la botanique, Rousseau s'y livra aussi avec passion, moins dans un but scientifique que par plaisir et par amour pour la nature: la botanique rassemble à son imagination toutes les idées qui la flattent davantage, dit-il dans sa 7e *Rêverie*.

La culture de son esprit était donc plus ou moins abandonnée au hasard, et souvent la soif d'apprendre et de connaître le cédait au besoin de rêver et de contempler. Rousseau avait des livres et les dévorait avec passion et par saccades. A cette époque les conversations étaient, peut-être avec raison, plus appréciées que l'étude lente, basée sur les livres: il y avait tant de lacunes à combler, il y avait tant de nouveau à se communiquer; la littérature des siècles précédents, peu connue ou méconnue, n'offrait que peu d'éléments pour l'instruction d'alors; il fallait ou créer ou donner une nouvelle face aux choses. Malheureusement aussi dans les conversations de même que dans les études régnait

alors la plus grande légèreté et les plus grandes idées le cédaient aux mots les plus brillants; on voulait avoir de l'esprit quand même et quand on lisait c'était moins pour s'instruire que pour pouvoir dire qu'on avait lu (Rousseau, édit. L. Barré, IV, p. 107).

V.

La vie de Rousseau nous présente donc un tableau des plus accidentés et comme embrouillé à plaisir par le destin; la production de ses ouvrages est soumise au même désordre, car presque toujours c'est une cause fortuite qui vient comme réveiller un côté inexploré de son esprit. Aussi n'est-ce que de loin et en embrassant sa vie entière et l'ensemble de ses ouvrages qu'on peut se faire une idée d'un caractère qui semble si compliqué au premier abord. Voici en quelques traits ce caractère tel que le trace Vinet (II, 257): « une imagination déréglée, tantôt active, tantôt rêveuse, passions ardentes et impérieuses, habitudes dialectiques de l'esprit, dispositions contemplatives, sensibilité tendre et intime, vif sentiment du beau moral, orgueil exalté jusqu'à l'ivresse.»

On conçoit qu'avec tous ces éléments Rousseau trouvât difficilement dans la société du dix-huitième siècle une place qui lui convînt. Son amour du beau moral, sa sensibilité pour la vertu n'était pas de la vertu, il est vrai, mais elle repoussait le vice avec énergie; aussi, malgré ses fautes, Rousseau ne méritait pas d'être appelé un nain moral monté sur des échasses (M^me^ d'Épinay, *Mémoires*. Cf. *Revue des Deux-Mondes*, p. 1100, 1853). Vis-à-vis de la politesse raffinée de son temps, ne disait-il pas avec raison : « La bienséance n'est que

« le masque du vice. Où la vertu règne, elle est inu-« tile ; je n'en veux point » (*Nouv. Hél.*, IV, 6 ; vol. III, p. 264). Souvent, allant jusqu'à l'extrême dans sa conduite, il se faisait comme un plaisir de froisser les convenances, au risque de passer pour bourru ; « mon ours, » l'appelait la maréchale de Luxembourg. Avec ses contemporains, Rousseau se trouvait dans de curieux rapports ; il se livrait, pour ainsi dire, sans réserve, et comme il ne voulait faire aucune concession, il se retirait tout d'une pièce. Voltaire, avec ses grands seigneurs, savait être demi-client demi-patron, et ne se donnait pas. Rousseau se donnait aux grands avec une confiance étourdie, qui se changeait en défiance atrabilaire (*Revue des Deux-Mondes*, p. 735, 1852). « C'est un malade de beaucoup d'esprit, écrivait d'Alembert à Voltaire, qui n'a d'esprit que quand il a la fièvre ; il ne faut ni le guérir ni l'outrager. »

La vérité est que l'orgueil de Rousseau froissait tous ceux qui voulaient s'attacher à lui et les éloignait peu à peu, de sorte que, ballotté à droite et à gauche, Rousseau se voyait contraint de rechercher la solitude. Il en accusait les autres, mais il en jouissait. « Quand « les hommes m'ont réduit à vivre seul, j'ai trouvé « qu'en me séquestrant pour me rendre misérable, ils « avaient plus fait pour mon bonheur que je n'avais su « faire moi-même » (*Rêveries*, 3e prom., II, p. 116) ; car sa vive imagination, son naturel contemplatif et sa passion pour la nature, lui faisaient aimer cette solitude ; avec quel enthousiasme, par exemple, il décrit à deux reprises, dans ses *Confessions* et dans ses *Rêveries*, son séjour dans l'île Saint-Pierre. En présence des beautés de la nature, il pouvait s'écrier sincèrement :

« Que d'agréables pensées j'espère porter dans ce lieu « solitaire, où le doux aspect de la seule nature doit « chasser de mon souvenir tout cet ordre social et fac- « tice qui m'a rendu si malheureux ! » (*Nouv. Hél.*, IV, 11 ; vol. III, p. 301). On voit avec quelle volupté il savourait la solitude. Hélas ! au milieu de ses plus beaux rêves, il se voyait rappelé à la plus triste réalité par la femme indigne de lui à laquelle il s'était attaché (1745) et qu'il finit peut-être par épouser (1768). Il traînait après lui la plus cruelle ennemie de son repos, dit un de ses biographes.

Rousseau ne connut, pour ainsi dire, pas les douceurs du foyer domestique, et ne se créa pas pour lui-même un intérieur de famille qui pût le satisfaire. Ses fautes graves comme père, ses crimes même, lui causaient de vifs remords ; et, quelque sévère que soit le jugement porté sur l'abandon de ses enfants, la pitié doit s'ajouter au blâme.

Inquiet de lui-même et des autres, tourmenté par des tracasseries réelles ou imaginaires, froissé dans ses goûts les plus chers et dans sa sensibilité si développée, Rousseau voulut, dans ses dernières années, oublier les rapports si divers qu'il avait eus avec son siècle, mais une espèce de monomanie vint empoisonner tous ses souvenirs déjà tristes par eux-mêmes ; son imagination ombrageuse lui faisait croire tous ses amis impliqués dans un vaste complot, dont le but était de le perdre en le déshonorant. Rousseau mourut à Ermenonville, le 2 juillet 1778, lassé de vivre et accablé de soucis ; de nos jours encore l'on est à se demander si lui-même n'a pas attenté à ses jours.

Dans ses confessions Rousseau s'est peint tel qu'il se

voyait (Cf. *Rêveries*, vol. II, p. 129) il n'a pas oublié le mal, convaincu que ses lecteurs auraient la charité de mettre ce mal en présence du bien, et assuré qu'après tout la somme de bien dépassait la somme de mal. Il suffit de lire les premières lignes de ses confessions pour comprendre jusqu'à quel point l'orgueil était poussé chez Rousseau qui s'est toujours cru « le meilleur des hommes » (*Confessions*, liv. X), et qui malgré le sentiment de ses vices a toujours pour lui-même la plus haute estime (Lettre à Malesherbes, 28 janv. 1762). Cependant, outre tout ce qu'on peut dire contre Rousseau, il existe un bon nombre de témoignages en sa faveur. Partout où il séjourna dans ses nombreux voyages il sut partager malgré sa misère avec ceux qui se trouvaient dans le besoin. Il avait pour les malheureux, les faibles, les petits des attentions délicates lui procurant un plaisir qui ne se mesurait pas sur la dépense et lui prouvant que la joie est plus amie des liards que des louis (*Rêveries*, 9e prom., II, p. 160). Pendant toute sa vie il continua une pension à sa bonne mère Jacqueline, sa vieille nourrice (veuve Danet, morte vers 1770) et préféra toujours vivre de son travail et rester dans un état voisin de la pauvreté plutôt que d'accepter les pensions qui lui étaient offertes : le riche patriarche de Ferney ne se faisait pas tant de scrupules et avait l'œil ouvert sur ses revenus.

VI.

Quelle fut l'influence de Rousseau? La France commençait à faire usage de droits qui déjà depuis un siècle étaient passés dans la pratique en Angleterre : liberté de tout examiner et de tout dire, application de la litté-

rature aux intérêts politiques et économiques de la société. L'abus avait en France suivi de près l'usage et les négations avancées tout d'abord, et presque exclusivement ne produisaient en réalité que des ruines en ébranlant les notions admises et reconnues jusqu'alors. « Sous Louis XIV on n'osait dire mot, sous Louis XV on parlait tout bas, sous Votre Majesté on parle tout haut, » disait le duc de Richelieu à Louis XVI (1780); toujours est-il que malgré la résistance l'opinion se faisait jour et que malgré les difficultés que rencontrait un auteur avant de faire paraître son ouvrage, tout alors, quoi qu'on fasse, pouvait se dire et se disait (Cf. Bersot, I, p. 78, 101-103).

Rousseau voulut s'opposer et s'opposa vigoureusement à l'œuvre de destruction en défendant des principes positifs qu'il était indispensable de maintenir : en politique il chercha une base solide pour le pouvoir, en morale il réveilla jusqu'à un certain point le sentiment du devoir et prêcha avec une éloquente conviction l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme; enfin il renouvela les sources de la poésie et lui apprit à voir, à aimer la nature, tels sont les trois grands services que rendit Rousseau à son siècle et au nôtre (Cf. Demogeot, *Hist. de la littérature*, p. 500).

Avec la fougue d'un tribun il avança bon nombre de paradoxes qui séduisaient au premier abord et servaient même sa cause; lui-même, grâce à sa dialectique rigoureuse, en tirait parfois des conséquences qui le conduisaient à des absurdités patentes, à des contradictions; mais loin d'en être gêné, il continuait sa marche, car son œuvre se trouvait bien au-dessus des contradictions.

En réponse à cette question: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs? Rousseau écrivit son discours si célèbre en 1750, mais il le fit, dit Grimm, avec une force et un feu qu'on n'avait pas encore vus dans un discours académique (*Correspond.*, I, p. 122, 1754). On connaît la prosopopée de Fabricius, souvent citée avec raison. Dans ce discours, Rousseau s'attaque avec vigueur à la corruption de la société du dix-huitième siècle; mais on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'il se rend coupable d'une grande injustice en rendant les sciences et les arts responsables de cette corruption. On le sent, s'il proscrit l'instruction, c'est qu'il s'indignait de voir que, « dans ce siècle où régnaient si fièrement les préjugés et l'erreur sous le nom de *philosophie*, les hommes abrutis par leur vain savoir avaient fermé leur esprit à la voix de la raison et leur cœur à celle de la nature » (Lettre à d'Alembert). Les opinions de Rousseau sur les arts et les sciences se trouvent résumées dans la préface de Narcisse : il veut qu'on continue « à cultiver les arts et les sciences, à entretenir avec soin les académies, les universités, les spectacles pour empêcher les hommes d'occuper leur oisiveté à des choses plus dangereuses. Il ne s'agit plus de les porter à bien faire, il faut seulement les distraire de faire le mal; il faut les amuser au lieu de les prêcher » (Préface de Narcisse; cf. Musset-Pathay, II, p. 440). Dans ses dialogues, il répète qu'il ne veut pas « détruire les sciences, les arts, les théâtres, les académies, ni replonger l'univers dans sa première barbarie; il a toujours insisté sur la conservation des institutions existantes, seulement que leur destruction ne ferait qu'ôter les palliatifs, en lais-

sant les vices et substituer le brigandage à la corruption » (3e Dialogue; cf. Musset-Pathay, II, p. 371).

Le discours de Rousseau fut l'objet de critiques qui restèrent pour la plupart sans réponse. Rousseau ne se donna la peine d'en réfuter que quelques-unes, entre autres celle du roi de Pologne.

Trois ans après cette explosion, Rousseau écrivit (1753) un second discours qui cette fois n'obtint pas le prix à l'Académie de Dijon, mais qui n'en acquit pas moins une plus grande renommée que l'ouvrage du rival couronné, l'abbé Talbert, de Besançon : c'est le *Discours sur l'inégalité des conditions*, dédié à la ville de Genève. Les paradoxes y abondent et Rousseau semble y avoir répandu toute sa bile contre la société. C'est là que se trouve développé le grand principe de Rousseau : la nature a fait l'homme bon, mais la société le déprave et le rend misérable; l'homme est bon, les hommes sont mauvais. La corruption, selon Rousseau, suit une certaine marche dans laquelle on peut distinguer trois principaux moments : l'institution de la propriété, de la magistrature et enfin le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire : alors le mal est consommé. Le texte de ce discours ainsi que les notes sont parfois de véritables modèles d'éloquence en même temps que de sophistique. Voltaire qui n'en était alors qu'aux plaisanteries avec Rousseau, lui écrivit au sujet du parallèle de la vie civilisée et de la vie sauvage : « vous donnez envie de marcher à quatre pattes. » Le sauvage dont tous les désirs ne dépassent pas les besoins physiques, pour qui les seuls biens sont la nourriture, une femelle et le repos, les seuls maux, la douleur et la faim, ou encore l'imbécile bien portant,

tel est en définitive, selon Rousseau, l'homme naturel[1]. L'homme n'aurait jamais dû sortir de cet état de liberté et de bonheur; la cause de tous ses maux provient donc de ce que les germes contenus en lui se sont développés; ces germes auraient dû rester à l'état de germes. Voici certainement une phrase curieuse : « J'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé; » avec cela on comprend ce que signifie cette utopie du siècle : « Retournons à la nature. »

Le *Contrat social* est comme le discours sur l'inégalité des conditions le développement d'un principe exclusif et incomplet : l'homme est né libre. S'il vit de sa naturelle et sauvage indépendance, c'est parce qu'il y consent, c'est par un acte libre de sa volonté. Toute société est fondée sur un contrat. Il sera facile de reconnaître une contradiction quand on verra Rousseau accorder au peuple tout entier le droit de se donner des lois et lui refuser ensuite ce droit pour cause d'incapacité; mais, peu importe, Rousseau maintient le principe et les conséquences, et le dix-huitième siècle les accepte à son profit : la souveraineté du peuple se fera reconnaître contre le gré de Rousseau qui sans doute n'aurait pas voulu aller aussi loin dans la pratique.

En même temps que le *Contrat social* (1762) parut l'un des ouvrages les plus importants de Rousseau, l'*Émile*, où se trouvent reproduites d'une manière vivante les idées exposées dans les discours précédents, mais exposées dans une forme plus ou moins abstraite.

[1] Cf. Saint-Marc-Girardin, *Revue des Deux-Mondes*, p. 487 et 488, 1er août 1852).

Le style entraînant de Rousseau fait de l'*Émile* un véritable chef-d'œuvre: ampleur, harmonie, richesse d'expressions, tout s'y trouve. La conviction de l'auteur lui donne une éloquence des plus propres à persuader, mais la réflexion vient s'opposer à l'entraînement, car elle ne révèle le plus souvent que d'admirables sophismes. Le système d'éducation de Rousseau, si toutefois l'on peut appeler de ce nom l'ensemble fort peu systématique des idées de Rousseau, ne se conçoit qu'en présence de l'éducation du dix-huitième siècle. Rousseau lui-même dans sa lettre à M. de Beaumont (VI, p. 137), reconnaît que « l'éducation qu'il propose « est toute négative, qu'elle ne donne pas les vertus, « mais qu'elle prévient les vices, qu'elle n'apprend pas la « vérité, mais qu'elle préserve de l'erreur. » Isoler son élève de toute influence étrangère, le laisser dans l'ignorance la plus complète de toutes les connaissances traditionnelles, lui faire en toute circonstance employer les forces qu'il trouve en lui pour découvrir par lui-même tout ce que les hommes n'ont découvert que par la suite des temps, pour inventer les sciences, les arts, la religion, Dieu même, telle est en résumé l'éducation que Rousseau fait donner à son élève, grâce aux soins vigilants d'un précepteur aussi extraordinaire que son pupille. *Émile* est inconcevable dans son ensemble; c'est un enfant unique dans son genre et tel qu'il n'en pourra jamais exister. Le précepteur devra mettre à profit toutes les circonstances, faire naître même des circonstances et dans bien des cas employer la ruse, le mensonge, pour réveiller chez son élève les germes encore endormis. Mais, si dans son ensemble, l'éducation, selon Rousseau, est réellement imprati-

cable, il s'y trouve cependant une multitude d'idées nouvelles pour l'époque; elles furent admises, grâce aux charmes du style dont Rousseau les avait revêtues.

L'*Émile* souleva un véritable orage : condamnation de la Sorbonne, prise de corps lancé contre l'auteur, critiques sans nombre qui n'épargnaient nullement les injures, mais qui méritaient bien l'oubli où elles sont tombées, sans parler de cette cérémonie qui rappelait le moyen âge, et qui consistait à faire brûler, par la main du bourreau, le livre anathématisé[1]. Bon nombre de propositions en furent tirées, et la *Profession de foi du vicaire savoyard* n'en fournissait pas les plus curieuses. Malgré toutes les condamnations le succès de Rousseau était bien assuré, et la seule réponse qu'il se donnât la peine de faire au mandement de l'archevêque de Paris, M. de Beaumont, n'a servi qu'à l'affermir[2]. Sans contredit, la *Profession de foi du vicaire savoyard* est l'un des morceaux les plus remarquables de l'*Émile*, et c'est aussi celui contre lequel la tempête se déchaîna avec le plus de violence. On ne compte pas moins de vingt-huit ouvrages, quelquefois assez volumineux, répondant à l'*Émile* de Rousseau (Musset-Pathay, II, p. 404-411), sans parler des ouvrages qui combattaient sa tendance ou quelque idée spéciale. Des auteurs même, voulant défendre le christianisme attaqué par Rousseau, subirent à tel point l'influence de leur adversaire qu'ils allèrent jusqu'à écrire un *Émile chrétien*.

Outre l'idée de faire apprendre à Émile un métier, nous trouvons entre autres chez Rousseau cette grande

[1] Brûlé à Paris le 11 juin 1762; à Genève, le 17 juin.

[2] Mandement du 20 août 1762; réponse du 18 novembre.

idée d'élever l'enfant pour qu'il devienne un homme, et non pas pour qu'il remplisse telle ou telle fonction sociale. La fortune aura beau lui faire changer de place, il sera toujours à la sienne. Enfin, comme preuve de la connaissance qu'il a de son temps, il dit, et cela en 1760 : « Nous approchons de l'état de crise et du siècle « des révolutions. Je tiens pour impossible, ajoute-t-il « en note, que les grandes monarchies de l'Europe « aient encore longtemps à durer ; toutes ont brillé : « tout état qui brille est sur son déclin » (V, p. 142).

A côté de l'*Émile* se place la *Nouvelle Héloïse* (1757-1759), ouvrage qui tient à la fois du roman et du traité philosophique. C'est une correspondance supposée, où l'effervescence des sentiments individuels les plus exaltés se trouve souvent interrompue par les considérations les plus variées : un grand nombre de questions sociales, économiques y sont traitées avec chaleur et enthousiasme, et le talent de Rousseau est capable de vous attacher aux questions qu'il rend intéressantes, et de vous entraîner dans des discussions soutenues et défendues toujours avec éloquence (cf. les *Lettres sur le duel* (liv. I^er^, lett. 57), *sur le suicide* (liv. III, lett. 21 et 22), *sur les théâtres* (liv. II, lett. 17), *sur la société parisienne* (liv. II, lett. 14, 16, 17, 21). La vive imagination fait revivre dans son esprit le souvenir de ses fréquents voyages au milieu des beautés grandioses de la nature. Dans les magnifiques descriptions qu'il donne, on retrouve l'enfant de la Suisse, l'amant de la nature, qui voudrait communiquer son enthousiasme aux habitants des villes ; car pour ceux-ci l'art était tout ; il avait tout envahi, et la nature n'était entrevue qu'au travers des fenêtres dorées ou représentée dans un genre alors à la mode et idéalisée à la Watteau.

Mais ce qui a dû surtout avoir une puissante influence sur le siècle de Rousseau, c'est la morale sévère qu'il prêche et qu'il met en scène; elle contrastait assez singulièrement avec les habitudes légères de l'époque. Rousseau vivait dans une « société où les devoirs étaient « entièrement sacrifiés au bon ton, aux manières élé« gantes et gracieuses, aux goûts les plus effrénés pour « les plaisirs, quoique l'on conservât encore une cer« taine décence extérieure et quelques apparences. « Mme d'Épinay, dans ses *Mémoires*, se présente comme « ivre d'amour pour M. de Francueil, qui l'abandonne « ensuite. Elle lui fait succéder Grimm, pendant que « M. d'Épinay entretenait des actrices de l'opéra sous « les yeux de sa femme. Mme d'Houdetot, sa sœur, n'eut « au moins qu'une passion, mais son mari n'en fut pas « l'objet; tout brutal, tout chicaneur qu'on le repré« sente en le calomniant, il vivait en tiers avec l'heu« reux Saint-Lambert, sans mot dire, sans se plaindre, « sans même soupçonner en avoir le droit, tant il su« bissait l'empire des mœurs à la mode. Mme de Jully, « belle-sœur de Mme d'Épinay, avait dans Jelyotte fait « un choix moins excusable. Mlle d'Ette, pleine d'esprit « et de méchanceté, vivait publiquement avec le che« valier de Valois, etc. — Ce spectacle remplissait Rous« seau d'une secrète et profonde indignation. Rien ne « lui paraissait aussi révoltant que l'orgueil d'une femme « infidèle, qui, foulant ouvertement aux pieds ses de« voirs, prétend que son mari soit pénétré de recon« naissance de la grâce qu'elle lui accorde de ne pas « se laisser prendre sur le fait[1]. »

[1] Musset-Pathay, II, 357. Cf. *Sur les mœurs du dix-huitième siècle: Études de Bersot*, I, 26-32.

On pourrait faire un grand nombre de citations qui montreraient quelle haute idée Rousseau se faisait du mariage (cf. *Nouv. Hél.*, III, p. 21). Malheureusement, la vie de Rousseau était bien loin de réaliser l'idéal qu'il avait entrevu dans ses beaux rêves; et même aussi, quelque sévère que soit la morale qu'il expose, elle a le grand défaut d'être basée sur le sentiment et non sur le devoir : la recherche du bien est, en réalité, pour lui, subordonnée à la jouissance qu'il doit procurer, et quand on aime le bien trop à cause du bonheur, on est bien près de ne plus aimer le bien quand le bonheur ne s'y trouve pas joint, quand le devoir se présente sous la forme d'un embarras ou d'un sacrifice, quand il n'est pas accompagné d'une émotion ou d'un plaisir.

Quant au style de la *Nouvelle Héloïse*, on ne peut assez l'admirer, et, sous ce rapport, cet ouvrage est un chef-d'œuvre et un modèle; il y a ampleur, enthousiasme, chaleur, harmonie. En le composant, Rousseau se trouvait, pour ainsi dire, dans de continuelles extases, et rien n'égale le plaisir qu'il paraît avoir alors éprouvé; ce plaisir fut, du reste, partagé et l'est encore par le plus grand nombre de ses lecteurs, car sa prose est toute empreinte de poésie, et l'on croirait à la lecture entendre une douce cadence qui vous berce et vous transporte. Et pourtant, au point de vue de la morale, Vinet a raison de dire que la *Nouvelle Héloïse* est « un monstre en littérature et surtout en morale, un livre où il faut voir le produit de la préoccupation la plus inouïe pour n'y pas reconnaître celui de la perversité la plus raffinée....» (Vinet, *Histoire de litt. au dix-huitième siècle*, II, p. 317).

Il est encore d'autres ouvrages qui contribuèrent à assurer la renommée de Rousseau, mais qui, en vérité, se trouvent comme effacés par l'*Émile* et l'*Héloïse*. Les *Confessions* écrites vers la fin de sa carrière (en deux fois, 1766-1767 et 1768-1670) sont destinées à peindre Rousseau tel qu'il se voyait; elles peuvent aussi dans bien des cas servir à faire connaître la société du dix-huitième siècle; sur le fond sombre que la monomanie de Rousseau y a répandu, apparaissent quelques traits de lumière qui reposent. Il en est de même des *Rêveries* écrites de 1777 à 1778, dernier ouvrage de Rousseau: l'amour de la solitude, l'enthousiasme pour les beautés de la nature et pour les joies pures et enfantines forment un contraste frappant avec la haine de la société et l'idée fixe d'une conspiration générale contre son bonheur.

Nous pouvons passer sous silence toutes les œuvres musicales et toutes celles qui se rattachent à la botanique. Quelques poésies, quelques pièces diverses, telle que la lettre à d'Alembert et une vaste correspondance, dont il nous reste plus de 950 lettres, complètent les œuvres de Rousseau, qui dans les premières éditions formaient de 20 à 30 volumes. En mentionnant enfin les *Lettres écrites de la montagne* (1764), nous voulons rappeler plutôt l'ouvrage contenant des idées particulières sur les miracles qu'un ouvrage ayant eu une grande influence à l'époque où il parut: elles furent composées en réponse aux lettres écrites de la campagne par le procureur général Tronchin; Rousseau s'y justifie des accusations portées contre lui et attaque les procédés injustes dont il avait été la victime au sujet de l'*Émile;* les détails dans lesquels il entre

montrent qu'il connaissait à fond la constitution du pays dont il ne voulait plus à l'avenir s'appeler le citoyen.

VII.

Tels sont donc les principaux ouvrages de l'homme vraiment extraordinaire dont le nom se trouve comme naturellement associé à celui de Voltaire, quand on veut par des noms caractériser le dix-huitième siècle. Mais ces deux hommes si célèbres, qui ont entre eux quelques points de contact, semblent l'un et l'autre suivre une marche opposée; ils se trouvent chacun engagés dans une direction contraire. A Voltaire se rattachent tous les promoteurs des idées nouvelles, les défenseurs du scepticisme, du sensualisme, du matérialisme; à Rousseau, au contraire, se rallient ceux que la philosophie désolante de son époque a blessés et que le désespoir épouvante. Voltaire, il est vrai, avait pour règle de n'aller ni trop vite ni trop loin, mais pourtant son œuvre prise dans son ensemble était plutôt destructrice, tandis que Rousseau peut en vérité se donner le témoignage d'avoir soutenu la cause de Dieu et de l'humanité (*Lettre à M. de Beaumont*, VI, 148); vu de nos temps, Rousseau nous apparaît surtout comme celui qui s'oppose au courant dévastateur que Voltaire dirigeait peut-être malgré lui. Certes, Rousseau n'a pas eu pour but précis de se faire le représentant d'un esprit qui contrebalancerait l'esprit général de l'époque et s'acharnerait après son adversaire jusqu'à victoire complète. On ne peut pas dire non plus qu'il ait voulu offrir aux âmes atteintes du doute un remède à leurs souffrances, ou réveiller même en elles

la conscience du mal qui les minait. Rousseau accomplissait une œuvre sans peut-être s'en rendre bien compte à lui-même. Malgré l'orgueil qui perçait partout en lui, il n'avait que la conscience de son talent et c'était beaucoup déjà. Il s'occupa de ce qu'il fut à l'égard de ses adversaires et s'inquiéta moins de ce qu'il fut à l'égard de ses amis : il voyait un ennemi à combattre, il combattait et semblait consacrer peu de soins à ceux qui se trouvaient dans son parti et qui, pour ainsi dire, se couvraient de son corps. La renommée fit de lui ce qu'il ne prétendait pas devenir, le représentant du spiritualisme. Tout ce qui sortait de sa plume était lu avec avidité et les idées qu'il émettait faisaient sûrement leur chemin dans le monde, sans que Rousseau ait eu pleine conscience de l'influence qu'elles pouvaient avoir. Pour le dire en un mot, réagir nous semble le principal mobile d'action de Rousseau : s'emparant avec ardeur d'une idée, il la développait avec éloquence et s'en faisait le défenseur passionné. Toutefois il ne faut pas oublier que souvent il fut inconséquent et que malgré sa tendance réactionnaire, il paya lui aussi son tribut aux opinions et aux mœurs du dix-huitième siècle ; il fit aussi des concessions soit dans sa conduite, soit dans la défense des idées qu'il émettait; mais pourtant l'on peut dire que sa tendance était bien décidément de réagir contre la tendance des philosophes de son siècle, d'opposer aux idées énoncées dans une espèce de fièvre, de délire, des idées dictées par la raison plus tranquille et plus sûre d'elle-même.

Mais ces idées émises et défendues par Rousseau, ne sont-elles pas pénétrées par certains principes qui leur donnent force et vie? Et Rousseau lui-même dans

cette lutte contre un ennemi qui savait prendre les formes les plus variées, n'était-il pas animé par ces mêmes principes qui forment comme le fond de son être? Si nous disons que Rousseau a réagi contre la tendance prédominante du dix-huitième siècle, nous n'exprimons par là que la face externe de son esprit, ce n'en est que le caractère négatif; pour en avoir le caractère positif, il faut réunir les grands principes qui donnèrent à sa vie individuelle comme à ses écrits une impulsion longtemps inconsciente, souvent entravée et combinée avec d'autres, mais toujours opposée à la philosophie du temps.

L'impulsion donnée par cette dernière, s'explique et se légitime jusqu'à un certain point, quand on connaît l'état de la société en France, telle que l'avaient formée les siècles antérieurs. La philosophie du dix-huitième siècle était une réaction de la raison humaine réclamant la liberté dont on la prive, contre l'opinion traditionnelle imposée avec violence et sous une forme vieillie qui ne convenait plus au siècle. La féodalité qui avait déjà supporté bien des attaques et subi bien des pertes, jetait comme un dernier éclat. Le clergé mondain, suivant la vie du siècle, sentait lui échapper des mains le pouvoir dont il avait si longtemps et si arbitrairement abusé. Partout une organisation surannée, une autorité despotique, des lois faites pour un autre monde et favorables seulement à ceux qui les appliquaient. Le tiers-état jusque-là exploité de toutes manières, voyait avec un secret plaisir s'engager enfin la lutte contre les priviléges accordés au nom, au rang, mais nullement au mérite; il saisissait avec une ardeur mêlée de crainte les maximes de liberté que des pen-

seurs hardis savaient, malgré tous les obstacles, faire retentir bien haut sous toutes les formes et sur tous les tons. Les philosophes parlaient de bonheur général et après eux, les économistes cherchaient les moyens de l'obtenir. Toujours le bon sens, la raison générale était du côté de la réaction qui marchait vite, tandis que l'opinion des anciens, la tradition ignorante, l'immutabilité était de l'autre côté. La Sorbonne, cette antique gardienne de la pureté des opinions, cette maîtresse de la pensée, se croyait l'oracle de la divinité, et les théologiens croyaient de leur devoir de réprimer au nom de Dieu toute nouveauté qui ne rentrait pas dans les cadres tracés par saint Thomas. Dieu a parlé, disait-on, et l'Église est établie pour faire exécuter les ordres de Dieu; l'homme doit obéir à la parole de Dieu et se soumettre aveuglément à l'autorité de l'Église. L'Église, répondaient les philosphes, n'est qu'un tyran exerçant un pouvoir arbitraire et faisant parler Dieu comme elle veut; l'homme est libre, il n'a qu'à écouter sa raison pour se conduire comme il faut.

La vérité devait se faire jour : *Veritas filia temporis*, avait dit Bacon, et Voltaire ajoutait : son père doit la laisser aller à la fin dans le monde.

En 1774, on écrivait :

Aux portes de la Sorbonne
La vérité se montra,
Le syndic la rencontra :
Que demandez-vous la bonne?
— Hélas l'hospitalité. —
— Votre nom? — La Vérité. —
— Fuyez, dit-il en colère,
Fuyez ou bien je monte en chaire
Et crie à l'impiété. —

— Vous me chassez ; mais j'espère
Avoir mon tour, et j'attends,
Car je suis fille du temps
Et j'obtiens tout de mon père.

(M. de Lille, capitaine au régiment de Champagne, Bersot, *Études*, I, p. 51.)

Mais la réaction philosophique ne se contentait pas d'attaques spirituelles, d'allusions fines ou de maximes qui paraissaient inoffensives, comme celle-ci (de Voltaire):

Qui sert bien son pays n'a pas besoin d'aïeux.

Elle alla beaucoup plus loin, témoin le mot fameux de Diderot :

Et nos mains ourdiraient les entrailles du prêtre
A défaut d'un cordon pour étrangler les rois.

Il ne faut pas attacher trop d'importance à l'expression dont se sert une imagination désordonnée, mais on n'en peut pas moins dire que, malgré tout ce qu'elle avait de bon, la réaction philosophique devenait dangereuse, parce qu'elle était beaucoup trop forte et parce que les principes qu'elle avançait étaient beaucoup trop destructifs.

Rousseau résolut de s'opposer à cette réaction et réagit à son tour: il se plaça non pas au point de vue de l'ancien ordre de choses, dont il reconnaissait le caractère tyrannique, arbitraire, mais au point de vue de la raison altérée de liberté, au point de vue où se plaçait la réaction philosophique. Aussi les principes sur lesquels Rousseau établit sa réaction, diffèrent-ils à la fois de ceux des deux adversaires alors en lutte. En effet, les grands principes de Rousseau sont ceux du spiritualisme, l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme,

la liberté de l'homme, la vie à venir, la conscience morale. Rousseau les tire de lui-même et non plus de la tradition adoptée sans examen.

Après une crise qu'il nous décrit en détail dans sa troisième *Rêverie* et d'où son génie ressortit plus vigoureux qu'auparavant, Rousseau eut conscience de ce qui faisait sa force et put surmonter tous les doutes qui l'assaillirent dans la suite en maintenant fermement le résultat de ses recherches longues et patientes. Nous le savons, ces principes spiritualistes se trouvent consignés dans la première partie de la *Profession du vicaire savoyard*, et l'on ne saurait trop souscrire au jugement que porte sur cet écrit M. Cousin, dans un petit ouvrage écrit le lendemain d'une révolution politique où les principes spiritualistes étaient plus ou moins attaqués.

« La *Profession de foi du vicaire savoyard*, dit-il, est, sans contredit, le meilleur écrit de Rousseau, c'est même le seul qu'une saine philosophie puisse avouer tout entier. La raison en est qu'il n'y a presque rien du sien ni dans les idées qu'il développe, ni dans les arguments dont il se sert[1]. Les uns appartiennent à la tradition permanente du genre humain, les autres sont empruntés aux philosophes les plus autorisés. Il est aisé d'y reconnaître les lectures habituelles de l'auteur et les sources où il a puisé: la *République et les Lois de Platon,* les *Méditations de Descartes,* la *Logique de Port-Royal*, le *Traité de l'existence de Dieu, de Fénelon,* la *Théodicée de Leibnitz*, celle de

[1] Nous devons nécessairement faire nos réserves à ce sujet, et nous ne pouvons voir ici que le désir de rattacher les idées de Rousseau à des autorités. Rousseau s'est bien approprié ces idées, mais il leur a imprimé son caractère; aussi pouvons-nous dire avec raison qu'il les tire de lui même.

Clarke, dont il fait lui-même un si magnifique éloge. Mais tout ce qu'on retranche à l'invention et à l'originalité philosophique de Rousseau, il faut l'ajouter à son talent. Nulle part, ce talent n'a trouvé avec une matière plus illustre, une perfection plus achevée. C'est ici le triomphe de cette parole enflammée et savante, et de cette forte dialectique, trop souvent ailleurs au service du paradoxe, cette fois au service de la vérité, du bon sens et de la vertu. Le vicaire savoyard, c'est Rousseau lui-même, avec tout ce qui le fait grand et presque seul dans son siècle : le goût du beau et du bien poussé jusqu'à la passion ; l'enthousiasme de l'honnête dans une société corrompue ; une logique austère parmi des raisonneurs efféminés ; une imagination tendre, profonde, mélancolique, à côté de froids beaux esprits ou de violents déclamateurs. La sainteté de la cause pour laquelle il combat a épuré son éloquence, qui trop souvent se ressent du commerce et des leçons de Diderot : elle lui a communiqué quelque chose de plus simple et de vraiment grand. A la hauteur où il est placé, l'orage qui gronde habituellement dans son sein, s'est presque entièrement apaisé. Son style a emprunté leur sécurité majestueuse aux immortelles pensées qu'il exprime. Et en écoutant ce philosophe du dix-huitième siècle, parlant ainsi de l'âme, de la liberté, de la vertu, de Dieu, en face des Alpes, au lever du soleil, on croirait entendre Socrate, s'entretenant avec ses amis des mêmes objets dans le charmant et sublime langage de Platon, aux bords de l'Ilissus ou sur la route d'Eleusis. Si, dans la réfutation des mêmes sophismes, dans la défense des mêmes vérités, dans cet admirable concert de deux beaux génies consacrés à la même

cause, ici presque toujours un art un peu trop marqué, qui décèle une main moderne, et de loin en loin encore je ne sais quel accent triste et passionné, ne nous rappelaient à Paris, au milieu d'une vieille société prête à se dissoudre et à la veille de la révolution française » (*Philosophie populaire*, 3e édit., p. 27-29, 1848).

Il faut relire en entier cet écrit que des citations détachées ne pourraient faire connaître suffisamment; l'on comprendra alors pourquoi Rousseau pouvait dire que, « malgré tant de clameurs, il tiendrait toujours la *Profession de foi du vicaire savoyard* pour l'écrit le meilleur et le plus utile dans le siècle où il l'a publié » (*Lettre à M. de Beaumont*, VI, p. 145).

En un sens, ce dont s'occupe Rousseau dans la première partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard* peut être considéré comme de la philosophie ; mais, dans un autre sens aussi, on y verra et avec raison de la théologie; car la théologie et la philosophie ont entre elles bon nombre de points communs. Nous pouvons donc réserver pour plus tard l'examen de cet écrit.

VIII.

Jusqu'à présent nous avons vu Rousseau comme homme et comme écrivain dans ses rapports avec le dix-huitième siècle. Le caractère de son œuvre nous a semblé être une réaction basée sur les principes du spiritualisme, en même temps qu'une opposition à la tyrannie de la tradition, à l'intolérance, opposition basée sur les droits de la raison. Il nous reste à examiner une question qui n'est certes pas sans intérêt, celle de savoir dans quel rapport Rousseau se trouve avec le christianisme.

Le christianisme est un fait qu'il n'est pas possible de négliger au dix-huitième siècle, quelque défigurée que soit la forme qu'il présentait alors. En France, il était représenté par le grand système catholique, par la puissante hiérarchie du clergé, qui étendait sur les populations un immense réseau d'ignorance et de superstition. La Réformation du seizième siècle avait fait trembler Rome; le fer et le feu avaient presque anéanti en France le protestantisme, dont le centre d'action était pourtant encore Genève. Or, Rousseau était né à Genève et était rentré dans le protestantisme à l'âge de quarante-deux ans, après être resté vingt-six ans dans le catholicisme. Rousseau pouvait donc connaître les deux grandes formes sous lesquelles se montrait alors le christianisme. — En outre, la question des rapports de Rousseau avec le christianisme ne présente pas seulement un intérêt historique, elle a encore pour la France une espèce d'actualité, car les idées religieuses de Rousseau n'ont pas eu le sort des autres idées défendues par cet auteur. La plupart des questions sociales qu'il a traitées ont, pour ainsi dire, fait leur temps et sont ou dépassées ou négligées de nos jours. Les lettres et les arts ont continué leurs progrès, et les arguments présentés par Rousseau ne sont plus considérés que comme de belles déclamations d'un rhéteur. Les spectacles dont il voulait préserver sa ville natale, s'établissent partout avec la civilisation, et les autorités ne peuvent que les soumettre à une surveillance laissant souvent beaucoup trop à désirer; bien des arguments de Rousseau sont encore susceptibles d'être employés, et, au point du vue chrétien, on ne peut que répéter avec Vinet (*Histoire de la litt. du dix-huitième*

siècle, II, p. 313): « Je ne condamne point absolument le théâtre et ceux qui le fréquentent; je me permets seulement cette remarque, qu'un vrai chrétien n'aura guères le goût ni le besoin du théâtre; qu'il n'existe nulle harmonie entre le christianisme et le théâtre dans son état actuel, et j'en tire, toujours sous le point de vue religieux, la conclusion que ceux qui ont pour le théâtre un goût prononcé, sont dans une illusion qui n'est pas sans danger. Si le théâtre voue ses instruments à l'immoralité et quelquefois à l'infamie par la tâche qu'il leur impose, comment nous serait-il permis d'encourager un tel amusement? » — La révolution française a mis à profit quelques principes du *Contrat social*. Les réformes proposées dans l'*Émile* sont devenues des habitudes, et la pédagogie a fait depuis Rousseau d'assez rapides progrès. Enfin, des principes moraux plus fermes et plus solides ont été développés par des voix éloquentes. Pour la forme, Rousseau sera toujours un modèle, et le goût littéraire devra toujours venir se retremper dans les écrits de ce brillant auteur. Mais, pour le fond, les idées religieuses sont les seules qui, de nos jours encore, trouvent des défenseurs. Si donc le christianisme est réellement la religion de l'humanité, la religion qui satisfasse réellement tous les besoins de l'homme, il n'est pas hors de propos d'examiner spécialement les idées religieuses de Rousseau; on pourra se rendre alors un compte exact des prétentions de ceux qui voudraient substituer au christianisme la religion de Rousseau.

Comparé à ses contemporains, adversaires ou amis, Rousseau leur est supérieur au point de vue religieux, car, loin de tendre comme eux vers l'athéisme, il tend

vers le christianisme, c'est ce que l'on peut dire de prime abord en ne tenant compte que de ses principes spiritualistes. Au point de vue catholique, M. de Saint-Marc Girardin a sans doute raison de dire : « A Dieu ne plaise que je fasse un chrétien du vicaire savoyard ; j'ai horreur de ces travestissements. » Il juge ici plutôt l'écrivain que l'homme, et se fait de la foi une idée un peu superficielle, c'est-à-dire qu'il la considère surtout comme un système de dogmes bien formulés et adoptés d'emblée, quelque chose comme une somme théologique. « J'ose dire, ajoute M. de Saint-Marc Girardin, qu'entre les hommes de son temps le vicaire a un grand mérite. Ils ne sont pas chrétiens, le vicaire, au contraire, ne l'est pas encore ; il est du côté de l'avenir au lieu d'être du côté du passé. Ah ! si vous prenez la foi chrétienne pour le but que veut atteindre le vicaire il en est loin, bien loin ; mais si vous prenez l'impiété et l'athéisme pour point de départ, il en est plus loin encore, car il s'en éloigne. Tout est là. Ne mesurez pas les distances, voyez les intentions ; il n'y a de loin de la religion que ceux qui s'en éloignent ; tous ceux qui s'en rapprochent sont près, à quelque distance qu'ils soient encore du but » (*Revue des Deux-Mondes*, p. 1190, 15 décembre 1854).

IX.

Les philosophes du dix-huitième siècle attaquèrent le christianisme, mais nous le savons, leurs attaques étaient dirigées contre le catholicisme, que par ignorance ils confondaient avec le christianisme ; ils avaient été élevés dans le catholicisme dans un pays officiellement catholique et ils ne connaissaient pas d'autre

forme du christianisme; quant au christianieme de l'Évangile, la caricature qu'ils en avaient sous les yeux était peu propre à leur en donner une véritable idée. Rousseau, au contraire, était né dans une famille où régnaient les mœurs et la piété et avait été ensuite élevé avec douceur chez un ministre plein de sagesse et de religion; il avait ainsi reçu dès sa plus tendre enfance des principes, des maximes, d'autres disaient des préjugés, qui ne l'ont jamais tout à fait abandonné (Cf. 3e *Rêverie*, II, p. 114). Le catholicisme qu'il connut plus tard n'était pas celui qui servit de point de mire aux philosophes. «Je me fis catholique, dit-il, encore enfant, livré à moi-même, alléché par des courses, séduit par la vanité, leurré par l'espérance, forcé par la nécessité; bientôt gagné par l'habitude, mon cœur s'attacha sincèrement à ma nouvelle religion. Les instructions, les exemples de Mme de Warens m'affermirent dans cet attachement. La solitude champêtre où j'ai passé la fleur de ma jeunesse, l'étude des bons livres à laquelle je me livrais tout entier, renforcèrent auprès d'elle mes dispositions naturelles et me rendirent dévôt presque à la manière de Fénelon (3e *Rêverie*, II, p. 115).

Telles furent donc, selon Rousseau, les influences religieuses qu'il reçut du protestantisme dans sa jeunesse, et jusqu'à un certain point, le caractère de sa piété dans le catholicisme. Les *Confessions* écrites sous l'empire d'autres préoccupations que les préoccupations religieuses, nous parlent peu du développement d'une piété enfantine; elles nous mentionnent (I., 54) l'abbé savoyard Gaisme, qui eut une grande influence sur Rousseau et qui devint en grande partie l'original du

vicaire; or, M. Gaisme était déiste. « Ses leçons sages, dit Rousseau, mais d'abord sans effet, furent dans mon cœur un germe de vertu et de religion qui ne s'y étouffa jamais. » Le second modèle du vicaire est l'abbé Gâtier, que Rousseau rencontra au séminaire d'Annecy (*Conf.*, I, 70).

Mais nous ne voulons pas suivre les phases diverses par lesquelles a passé la vie religieuse de Rousseau, nous ne voulons pas étudier la valeur de la piété du jeune homme, ce mélange de déisme et de catholicisme, résultat des instructions de l'abbé Gaisme et des exemples de M^me^ de Warens, ni l'influence pernicieuse de la société que fréquentait Rousseau; nous ne voulons pas découvrir ce qu'il y avait de religieux dans chaque moment d'une vie si agitée, nous voulons seulement essayer d'avoir une vue d'ensemble, et nous représenter Rousseau dans la maturité de l'âge, à l'époque de ses succès littéraires, c'est-à-dire tel que la postérité aime à se le représenter. Nous avons peut-être tort de négliger l'élément historique et ce ne sera pas sans quelque erreur que nous arriverons à une impression que nous voulons générale; car la vie religieuse, comme tout ce qui est animé, est insaisissable: essayons pourtant.

Le naturel contemplatif de Rousseau le portait à s'élancer constamment vers l'auteur de toutes choses et à rechercher avec une douce inquiétude la fin de tout ce qu'il voyait et la cause de tout ce qu'il sentait : c'était une contemplation, une rêverie, vagabonde peut-être, mais c'était une contemplation religieuse. A cela venait se joindre le culte du beau moral, cet amour de la vertu, bien peu précis, mais cependant

réel. Aussi constatons-nons en Rousseau un sérieux, une religiosité sentimentale, une tendance religieuse, une élévation de l'âme que nous chercherions en vain chez la plupart de ses contemporains. Ceux-ci étaient certainement plus légers, plus frivoles: un trait d'esprit, un bon mot, une plaisanterie était pour eux une affaire des plus importantes et remplissait la plus grande partie de leur vie. Si trop souvent l'oubli de Dieu peut être reproché à Rousseau, on ne peut pas l'accuser de s'être moqué des choses saintes ou de s'être laissé entraîner à l'impiété de son siècle; il conservait toujours à ce sujet une délicatesse extrême: témoin cette aventure arrivée dans le salon de M^lle^ Quinaut, un jour que de beaux esprits s'évertuaient à qui mieux mieux contre la religion: «Si c'est une lâcheté «que de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, «s'écrie Rousseau, c'est un crime que de souffrir qu'on «dise du mal de son Dieu qui est présent; et moi je «crois en Dieu» (Cf. *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1852). Certes, il y a loin de ce cri de la conscience froissée aux bons mots de ceux qui voulaient bien, faute de mieux, reconnaître un Dieu pour créer le monde, mais qui, à partir de ce moment, n'en voulaient plus entendre parler et disaient avec un malin sourire :

Dieu nous donna l'être
Et puis nous planta là ;
Si c'est un don que de naître
Le beau don que voilà !

Rousseau avait la Bible et aimait à la lire : «La lec-«ture de la Bible, dit-il dans ses *Confessions*, et sur-«tout de l'Évangile, à laquelle je m'appliquais depuis

«quelques années (c'était vers 1752), m'avait fait mé-«priser les basses et sottes interprétations que don-«naient à Jésus-Christ les gens les moins dignes de «l'entendre» (*Conf.*, liv. VIII, I, p. 234). Comme protestant, il lisait sa Bible en français, bien que le plus grand nombre des citations qu'il en fait soient peut-être tirées de la Vulgate. Le *Lévite d'Éphraïm*, qu'il composa en échappant à la prise de corps lancée contre lui (*Conf.*, liv. XI, II, 59), prouve qu'il savait entrer dans l'esprit des récits bibliques et en prendre le style simple et naïf. Rousseau fréquentait les cultes à l'ambassade de Hollande, et au milieu des catholiques se donnait ouvertement pour protestant.

Sans aucun doute nous ne pouvons pas connaître le fond des cœurs, ni juger les consciences; Dieu seul le peut. Mais si nous admettons, comme nous y sommes contraints, des degrés parmi les chrétiens sans qu'il nous soit pourtant possible de déterminer avec précision ces degrés divers; si nous reconnaissons que le chrétien est susceptible d'un développement et qu'il doit grandir spirituellement pour arriver à la parfaite stature de Christ, sans qu'il nous soit pourtant possible d'indiquer avec certitude le point où est arrivé le développement; nous nous sentons à peine le courage de refuser à Rousseau un titre qu'il réclame avec ardeur. Nous pouvons croire qu'il se fait illusion à lui-même, qu'il s'imagine plus avancé qu'il n'est, mais en connaissant le sérieux de son caractère, nous ne pouvons que reconnaître la voix d'un cœur sincère quand il dit (1762) à M. de Beaumont: «Monseigneur, je suis chrétien, et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Évangile, je suis chrétien non comme disciple des prê-

tres mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon maître a peu subtilisé sur le dogme et beaucoup insisté sur les devoirs : il prescrivait moins d'articles de foi que de bonnes œuvres : il n'ordonnait de croire que ce qui était nécessaire pour être bon ; quand il résumait la loi et les prophètes, c'était bien plus dans des actes de vertu que dans des formules de croyance et il m'a dit par lui-même et par ses apôtres que celui qui aime son frère a accompli la loi. Moi, de mon côté, très-convaincu des vérités essentielles au christianisme, lesquelles servent de fondement à toute bonne morale cherchant au surplus à nourrir mon cœur de l'esprit de l'Évangile, sans tourmenter ma raison de ce qui m'y paraît obscur ; enfin, persuadé que quiconque aime Dieu par dessus toute chose et son prochain comme soi-même est un vrai chrétien, je m'efforce de l'être. » — Rousseau se sent heureux d'être né dans la religion la plus raisonnable et la plus sainte qui soit au monde ; il prend l'Écriture et la raison pour la seule source de sa croyance, et trouve une grande consolation à être compté parmi les membres de l'Église de Jésus-Christ et à participer au culte public. Si, par hasard, d'injustes prêtres veulent le retrancher de l'Église, il ne s'en sentira pas moins uni de cœur aux fidèles, et en lui enlevant les consolations dans cette vie, on ne saura lui enlever l'espoir dans celle qui doit la suivre ; son vœu le plus sincère est d'avoir Jésus-Christ même pour arbitre et pour juge entre eux et lui (VI, p. 146). Et tout le monde sait que toujours, dans la plus intime familiarité, Rousseau se montrait tel qu'en public. Sa vie extérieure au moins était celle d'un chrétien ; malade presque toujours, il souffrait avec patience, et savait

faire prédominer sur les douleurs un esprit toujours ouvert à ce qu'il y avait de vrai, de beau. Tant que ses idées fixes le laissaient en repos et qu'on ne touchait pas à cette espèce de corde sensible, il n'était nullement misanthrope, mais il avait pour les hommes une véritable affection. Il aimait Dieu par dessus toutes choses et son prochain comme lui-même.

Mais, objectera-t-on avec raison, c'est un christianisme bien curieux que celui d'un homme trouvant qu'une promenade matinale à la campagne, par un temps magnifique, est le meilleur hommage à rendre à la divinité. « Tout en me promenant, dit-il, je faisais ma prière qui ne consistait pas en un vain balbutiement de lèvres, mais dans une sincère élévation de l'âme à l'auteur de cette aimable nature dont les beautés étaient sous nos yeux. Je n'ai jamais aimé à prier dans la chambre; il me semble que les murs et tous ces petits ouvrages des hommes s'interposent entre Dieu et moi » (*Conf.*, I, p. 142). Une autre fois il raconte qu'une vieille femme, pour toute prière, ne savait dire que oh! le sage évêque qui lui rendait visite lui dit : bonne mère, continuez toujours de prier ainsi, votre prière vaut mieux que les nôtres. Cette meilleure prière est aussi la mienne, ajoute Rousseau (*Conf.*, I, p. 94).

On objectera, en outre, et avec raison que le christianisme n'est guère compatible avec l'orgeuil effréné de Rousseau, que jamais chrétien ne pousserait l'audace jusqu'à prononcer ce que Rousseau met en tête de ses *Confessions* : « Que la trompette du jugement dernier « sonne quand elle voudra, je viendrai ce livre à la « main, me présenter devant le souverain juge. Je dirai

« hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce « que je fus.... Je me suis montré tel que je fus, mépri- « sable et vil quand je l'ai été ; bon, généreux, sublime « quand je l'ai été. J'ai dévoilé mon intérieur, tel que tu « l'as vu toi-même, Être éternel! Rassemble autour de « moi l'innombrable foule de mes semblables; qu'ils « écoutent mes confessions ; qu'ils gémissent de mes « indignités ; qu'ils rougissent de mes misères. Que cha- « cun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de « ton trône avec la même sécurité, et puis qu'un seul « te dise, s'il l'ose, je suis meilleur que cet homme-là. »

Les objections sont fortes; la vie chrétienne de Rousseau laisse beaucoup à désirer, nous ne trouvons pas en lui l'humilité du chrétien; de graves défauts défigurent son caractère, de grandes fautes troublent sa vie ; elles peuvent s'expliquer mais nullement s'excuser. Chez lui le sentiment de la présence de Dieu pouvait se traduire en une admiration, en une espèce d'extase, qui diffère de la véritable communion du chrétien avec son Dieu ; le christianisme pouvait n'avoir pas déraciné de son cœur des éléments mauvais que nous aimerions n'y plus voir; son imagination ardente pouvait le transporter dans une sphère bien supérieure à celle de la vie ordinaire et lui représenter la vie chrétienne sans lui donner la force de réaliser l'idéal qu'il s'en faisait, lui faire dire avec la plus entière franchise des choses, que cependant il ne mettait pas en pratique; sa vie agitée, tourmentée par mille soucis, souillée par le contact du dix-huitième siècle, détruite en partie par les hallucinations, pouvait ne pas présenter le calme, la paix, la vigueur, la pureté de la vie du chrétien. Et pourtant, malgré la contradiction flagrante, nous ne pouvons nous empêcher de recon-

naître un élément chrétien en Rousseau; il réclame le titre de chrétien, il voulait l'être et faisait ses efforts pour l'être. Dans tous les cas, à moins de suspendre son jugement, il est impossible de dire qu'il ne l'a pas été par moments, et souvent même; et si la plus grande partie de sa vie, Rousseau fut peu avancé sous ce rapport, ce qui est sûr, c'est que dans les neuf dernières années au moins, il avait fait des progrès réels. Une grande partie de sa correspondance intime à cette époque se trouve perdue, dispersée; cependant il nous reste encore assez de documents pour établir qu'alors Rousseau fut réellement chrétien; sa lettre sur Jésus-Christ (à Moultou, 14 février 1769), n'en serait pas la seule preuve (Cf. Gaberel, *Rousseau et les Genevois*, p. 90-100).

X.

Mais laissons la personne de Rousseau, laissons l'homme qu'on ne peut s'empêcher d'aimer à mesure qu'on apprend à le connaître; quand on est presque réduit à des conjectures, l'affection fait pencher la balance du côté le plus favorable, et le cœur fait paraître l'homme tel qu'on souhaite de le voir. Examinons l'écrivain, examinons le christianisme qu'il professe dans ses écrits et qu'il présente à son siècle. La distinction entre homme et écrivain est souvent difficile à faire mais pourtant nécessaire; la vie ne reste pas toujours étrangère aux idées méditées avec soin et défendues avec enthousiasme; mais aussi l'imagination et l'expérience sont deux domaines qui peuvent n'avoir entre eux aucun rapport; un vif sentiment de la vérité de certaines idées peut produire de fréquentes répétitions; mais de fré-

quentes répétitions peuvent à leur tour aussi produire une habitude machinale où le sentiment ne joue plus aucun rôle. Les idées de Rousseau ont plus agi et agissent plus encore que sa personne, peu connue d'une manière impartiale. Mais avant de caractériser les idées religieuses de Rousseau, nous ferons quelques remarques générales.

XI.

Rousseau a de commun avec son siècle de professer une horreur profonde de la méthaphysique. Les encyclopédistes, les philosophes affectaient de bannir cette science inutile, nuisible, et que jamais l'esprit humain n'aurait dû inventer. « Il paraît convenable, dit Voltaire dans son *Épître aux fidèles, par le grand apôtre des Délices*, de n'écrire que des choses simples, courtes, intelligibles aux esprits les plus grossiers; que le vrai seul, et non l'envie de briller, caractérise ces ouvrages; qu'ils confondent le mensonge et la superstition, et qu'ils apprennent aux hommes à être justes et tolérants. Il est à souhaiter qu'on ne se jette point dans la métaphysique que peu de personnes entendent et qui fournit toujours des armes aux ennemis. Il est à la fois plus sûr et plus agréable de jeter du ridicule et de l'horreur sur les disputes théologiques, de faire sentir aux hommes combien la morale est belle et les dogmes impertinents, et de pouvoir éclairer à la fois le chancelier et le cordonnier » (Bersot, I, p. 135).

A plusieurs reprises, Rousseau répète les mêmes choses avec plus de sérieux et ne manque jamais de jeter le blâme sur la métaphysique; souvent il s'efforce de faire des distinctions plus ou moins fondées entre

les choses compréhensibles et les choses incompréhensibles, entre les dogmes qui servent de base à la morale et ceux qui, purement de foi, sont les dogmes spéculatifs (*Lettre de la mont.*, I, 1, vol. VII, p. 171 ; *Contr. soc.*, IV, 9, vol. VII, p. 68, etc.).

On comprend le dix-huitième siècle avilissant la métaphysique pour réhabiliter la tolérance ; c'était pour lui le secret de la victoire, bien qu'au fond les raisons qu'on avançait ne fussent que des raisons spécieuses, car personne ne peut délimiter le champ des connaissances humaines et indiquer le point où doivent cesser les recherches de l'esprit humain. De tous côtés, nous touchons à l'infini, et nous trouvons partout des questions insolubles. Pour certains esprits, l'horizon est borné ; pour d'autres, il est plus vaste et la vue porte plus loin ; aucun homme ne peut donc sous ce rapport être assimilé aux autres, et le même homme, à plusieurs moments de sa vie, pourra percer plus ou moins loin dans le domaine de l'infini. Il est clair que chacun a le droit de s'avancer tant qu'il se sent sur un ferme terrain, mais il doit s'arrêter dès qu'il perd pied, au risque de divaguer en voulant expliquer l'inexplicable ; il est clair aussi qu'une même mesure ne peut ici être appliquée à tous. Les siècles ont pour beaucoup de questions reculé les limites de l'horizon des connaissances, et ce qui était autrefois ignoré ou regardé comme une spéculation, comme une imagination, peut aujourd'hui être soumis à une analyse scientifique ; à une même époque aussi, les progrès déjà faits et acquis à la science, peuvent être inaccessibles à bon nombre d'esprits ; est-ce à dire que ceux-ci aient le droit de regarder comme inutile ce à quoi ils ne sont pas encore parvenus ? Un re-

gard jeté en arrière sur l'histoire suffit pour leur montrer leur erreur, et même en examinant autour d'eux combien les choses les plus simples dépendent souvent de faits inexplicables pour eux, mais plus ou moins accessibles à d'autres, ils ne seront plus tentés de croire que tous doivent partager leur ignorance et s'abstenir de recherches. Dans les sciences positives, morales, comme dans les sciences purement philosophiques, la métaphysique n'est pas si inutile; elle a le droit d'être et ce droit ne peut lui être enlevé (Cf. Bersot, I, p. 135-147).

En attaquant la métaphysique, Rousseau ne se rendait pas assez compte de ce qu'il faisait; de son temps on l'attaquait, c'était la mode. La chose, il est vrai, était fort peu définie et l'on ne pouvait pas trop dire alors ce qu'on entendait par ce mot. Peut-être aussi, à tort ou à raison, Rousseau confondait-il avec la métaphysique la philosophie de son temps et l'enveloppant d'une même condamnation, ne se préoccupait-il que des résultats fâcheux auquel aboutissait cette philosophie. « Lequel tient le mieux à la vertu, du philosophe avec ses grands principes, ou du chrétien dans sa simplicité? » se demande-t-il avec beaucoup de raison (IV, p. 129). Trop souvent aussi les discussions métaphysiques ne roulent que sur des mots; on raffine de plus en plus on entasse subtilités sur subtilités et ces subtilités infinitésimales finissent par ne conduire à rien; mais cependant la métaphysique a un droit incontestable et aussi son utilité. Si Rousseau ne se reconnaît pas assez bon raisonneur et ne se croit pas assez instruit, il ne peut certes pas empêcher les meilleurs raisonneurs et les gens plus instruits à s'occuper d'une chose pour

laquelle ils ont les instruments. On peut donc retourner contre Rousseau lui-même le raisonnement qu'il met dans la bouche d'un sourd niant l'existence des sons, parce qu'ils n'ont jamais frappé son oreille (V, p. 215) et dans bien des cas, l'on pourrait montrer à Rousseau qu'il fait de la spéculation, malgré tout ce qu'il en dit pour s'en défendre.

En résumé, la haine de Rousseau à l'égard de la métaphysique, n'est pas seulement l'effet d'une crainte et d'une crainte exagérée, plutôt que d'une décision bien arrêtée; elle est encore et surtout une aversion pour les discussions théologiques, une irritation causée par l'intolérance des théologiens, qui voulaient tout soumettre à des explications et enfermer la vérité absolue dans des formules; c'est donc encore une réaction contre l'intolérance. « Saint Paul, dit-il, avoue ne voir qu'obscurément et ne connaître qu'en partie. Vraiment, nos théologiens sont bien plus avancés que cela; ils voient tout, ils savent tout, ils nous rendent clair ce qui est obscur dans l'Écriture, ils prononcent sur ce qui est indécis, il nous font sentir, avec leur modestie ordinaire, que les auteurs sacrés avaient grand besoin de leur secours pour se faire entendre et que le Saint-Esprit n'eût pas su s'expliquer clairement sans eux » (*Lettre à M. de Beaumont*, VI, p. 153). Rousseau sait combien la passion, l'ignorance, l'injustice ont donné d'importance à des questions inutiles et inintelligibles dont on veut imposer les solutions et il préfère ne pas s'occuper de ces dogmes mystérieux, qui ne sont pour nous que des mots sans idées, de toutes ces doctrines bizarres dont la vaine étude tient lieu de vertu à ceux qui s'y livrent, et plus propres à les rendre faux que bons (Cf. VI, p. 5).

Rousseau ne précise guères ces dogmes contre lesquels il s'attaque tant, mais ne peut pourtant en reconnaître quelques-uns (Cf. *Lettre à M. de Beaumont* et *Nouvelle Héloïse*) ; d'abord, la trinité, qu'il appelle la fameuse question de l'hypostase, dont la Bible ne dit pas un mot (VI, p. 153) ; puis, la doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles, et qui n'est, il s'en faut bien, contenue dans l'Écriture ni si clairement ni si durement qu'il a plu au rhéteur Augustin et à nos théologiens de la bâtir (VI, p. 133-135) ; puis le baptême, agissant d'une manière magique ; puis la transsubstantiation : « lorsque Jésus fit la dernière cène avec ses disciples, ayant rompu le pain, il donna son corps à chacun d'eux ; il est clair qu'il tint son corps entier en sa main, et, s'il mangea lui-même du pain consacré, comme il put le faire, il mit sa tête dans sa bouche » (VI, p. 168) ; puis la création *ex nihilo*, débat purement grammatical et purement philosophique sur un texte biblique : « la question de l'éternité de la matière, qui effarouche si fort nos théologiens, effarouchait assez peu les pères de l'Église, moins éloignés des sentiments de Platon » (VI, p. 144). Rousseau montre ainsi que ces questions ne lui sont pas tout à fait étrangères et qu'il s'est aventuré quelque peu à les examiner, mais il semble s'en être fait un épouvantail, qui, avec le temps, lui a causé toujours plus d'effroi, et qui peu à peu a perdu de sa précision.

XII.

Nous pouvons remarquer en second lieu que le but que se propose Rousseau est toujours un but pratique. Tout d'abord, il prêche la tolérance qui n'est en un

sens que la passivité, ensuite il prêche la morale, c'est-à-dire l'activité. Il voit beaucoup de difficultés dans la théorie, dans la doctrine du christianisme, et envisage celui-ci surtout comme une doctrine morale. Mais on le comprend : c'est là considérer le christianisme d'une manière bien extérieure. Il y a plus que de la morale dans le christianisme, et c'est là justement ce qui fait sa force et sa supériorité. La morale chrétienne et la morale du stoïcien présentent beaucoup de ressemblance : leurs préceptes sont les mêmes dans beaucoup de cas, seulement la base des deux morales est différente. Le stoïcisme ne fera que quelques adeptes, ne satisfera pendant quelque temps que des âmes fortes et fières de leur force, tandis que le christianisme est bien réellement ce qu'il faut à l'homme en général, quelque faible qu'il soit : il lui communique une puissance que le stoïcien cherche en vain en lui-même. Tant que le christianisme ne sera présenté que pour ses préceptes moraux, les hommes trouveront ceux-ci toujours trop élevés et trop difficiles, inhumains mêmes; le chrétien, au contraire, conduit par l'esprit de Dieu, fera constamment l'expérience que ses commandements ne sont pas difficiles.

XIII.

Enfin, nous remarquerons que Rousseau n'a pas traité les questions religieuses dans un ouvrage systématique et complet, où la matière se trouverait épuisée. Il y avait à son époque une fermentation beaucoup trop active pour qu'il ait pu présenter sur tous les points un essai de solution ; du reste, quelques problèmes seulement étaient alors débattus et mis à l'ordre du

jour : les plus hardis d'entre les philosophes faisaient table rase du catholicisme, et, quand ils en sentaient la nécessité, essayaient de se faire une religion, mais la plupart avec une légèreté inconcevable, ne s'en prenaient qu'à un principe philosophique et s'inquiétaient fort peu des conséquences. Mais, si Rousseau n'avait pas un esprit encyclopédique comme Voltaire, comme Diderot, il était religieux et prenait intérêt à tout ce qui, à cette époque, avait rapport avec la religion. Voilà pourquoi les questions religieuses se trouvent traitées dans plusieurs de ses écrits. Si l'on veut réunir en un tout ses idées, il faut un peu glaner à droite et à gauche.

Bien des travaux, des tourments, des soucis, des préoccupations l'empêchaient de faire de l'étude de la religion l'affaire importante de sa vie, mais au fond de son cœur Rousseau avait toujours conscience de la présence de Dieu ; il l'adorait, il l'aimait réellement, et l'on conçoit qu'avec sa sérénité ordinaire, ses sentiments n'aient pas pu se cacher constamment. La *Profession de foi du vicaire savoyard* nous offre pourtant une espèce de sommaire des idées religieuses auxquelles Rousseau attachait le plus grand prix (Cf. 3e *Rêverie*), et c'est aussi l'ouvrage auquel il convient surtout de s'attacher. La réponse au mandement de l'archevêque de Paris est une réfutation des attaques que M. de Beaumont faisait à l'*Émile* et surtout à la *Profession de foi*. Les *Lettres écrites de la montagne*, où règne un esprit d'amertume qui n'existe pas ailleurs, développe quelques points controversés. Enfin, les dernières lettres de la *Nouvelle Héloïse* sont pénétrées de l'esprit religieux qui se retrouve dans un grand nombre des lettres

de sa correspondance, avec ses amis de Genève surtout.

Rousseau ne cherche donc pas à placer ses idées dans un cadre tracé à grands traits; il n'indique pas un grand principe duquel tout le reste pourrait se déduire, il ne fait pas plusieurs grandes catégories qui embrasseraient le tout et formeraient un système; la crainte de la spéculation métaphysique l'en empêche peut-être, car pour remplir autant que possible les places vides, pour répondre au plus grand nombre des questions, pour achever le système, il fallait faire de la spéculation. Il expose donc certains faits, certains principes, et indique en passant ce qui pourrait encore être examiné. Il a une raison, car le sentiment qu'il invoque et sur lequel il prétend s'appuyer, n'est que de la raison jointe à une certaine émotion[1], et il fait usage de cette raison autant qu'il le peut; il ne l'arrête que lorsqu'il croit n'avoir plus un terrain ferme pour s'appuyer. Il arrive ainsi à certaines grandes vérités, hors desquelles il ne voit plus que difficultés, embarras; aussi à côté de la fermeté avec laquelle il expose les vérités acquises, remarque-t-on une grande incertitude à l'égard de ce qu'il ne possède pas. Il paraît même satisfait de ce qu'il a et ne cherche pas à acquérir, parce que les connaissances qu'il laisse dans l'incertitude sans les admettre ni les rejetter, lui paraissent ne mener à rien d'utile dans la pratique (V, p. 206). Il craint toujours l'esprit de système; les philosophes il les connaît par expérience, il les a trouvés tous fixes, affirmatifs, dogmatiques même dans leur scepticisme prétendu, n'i-

[1] Cf. Barthelmèss: *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, I.

gnorant rien, ne pouvant rien et se moquant les uns des autres (V, p. 205). Quant à lui il ne veut faire usage que du bon sens et se laisser guider par l'amour de la vérité, et c'est ainsi qu'il s'avance et qu'il essaie de reconstruire tout ce dont il a fait abstraction pour commencer. On connaît la fiction du *Vicaire savoyard*; c'est par sa bouche que Rousseau parle :

XIV.

J'existe, c'est là un fait de conscience, une aperception immédiate, qui sert de point de départ à tous les raisonnements suivants. La pensée et les sensations ont une cause, la pensée dans le moi, les sensations dans le monde extérieur, matériel. Le monde matériel existe. La matière se présente soit en repos ou en mouvement. ce sont là des modifications qui ne lui sont pas inhérentes; le moi a un mouvement spontané, la matière n'a qu'un mouvement communiqué. Le mouvement de la matière a donc une cause en dehors de la matière. En remontant de cause en cause, on arrive nécessairement à une dernière cause qui doit être une volonté. Une volonté meut l'univers et anime la nature, tel est le premier dogme établi par Rousseau. Si la matière mue montre une volonté, la matière mue selon certaines lois montre une intelligence, tel est le deuxième article de foi. L'harmonie qui règne dans l'ensemble surpasse de beaucoup les merveilles répandues partout dans la nature. Dieu existe; il est intelligence, puissance, volonté, bonté. «Je l'aperçois partout dans ses œuvres, «je le sens en moi, je le vois tout autour de moi, mais «sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que «je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa

« substance, il m'échappe et mon esprit troublé n'a-« perçoit plus rien. L'homme et le roi de la terre qu'il « habite; car non-seulement il dompte tous les ani-« maux, non-seulement il dispose des éléments par son « industrie, mais lui seul sur la terre en sait disposer, « et il s'approprie encore par la contemplation les astres « même dont il ne peut approcher. Qu'on me montre « un autre animal sur la terre qui sache faire usage du « feu et qui sache admirer le soleil. Quoi! je puis obser-« ver, connaître les êtres et leurs rapports; je puis sentir « ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contem-« pler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne; « je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerais « aux bêtes! » Mais si le tableau de la nature n'offre qu'harmonie et proportion, celui du genre humain n'offre que confusion et désordre. Le mal existe; la cause en est dans la volonté de l'homme, car la volonté de l'homme est libre : c'est le troisième dogme. La Providence a fait l'homme libre, afin qu'il fît non le mal, mais le bien par choix. « Murmurer de ce que « Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmu-« rer de ce qu'il le fit d'une nature excellente, de ce « qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de « ce qu'il lui donna droit à la vertu. » « Plus j'entre en « moi-même, plus je me consulte, plus je lis ces mots « écrits dans mon âme : Sois juste et tu seras heureux. « Il n'en est rien pourtant, à considérer l'état présent « des choses : le méchant prospère et le juste est op-« primé. » Mais si l'âme est immatérielle, elle peut sur-vivre au corps. On peut alors sortir de cette incerti-tude, de cette contradiction, et la Providence se trouve justifiée : « tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout

« rentre dans l'ordre à la mort. » Il y a une vie future. Quant aux règles de conduite pour cette vie, il y a en nous un juge qui nous fait distinguer ce qui est bien, de ce qui est mal; c'est la voix de l'âme qui parle chez tous les hommes de la même manière : « Conscience! « conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, « guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelli- « gent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui « rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fait l'ex- « cellence de sa nature et la moralité de ses actions. « Sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus « des bêtes que le triste privilége de m'égarer d'erreurs « en erreurs, à l'aide d'un entendement sans règle et « d'une raison sans principes. » — Mais l'âme avec ses nobles aspirations est unie à un corps qui l'entraîne toujours vers la terre et les choses passagères. Pourquoi? Et l'homme ne peut qu'aspirer au moment où il sera délivré de ses entraves et jouira d'un bonheur sans partage; en attendant, il doit se résigner, lutter pour arriver à la vertu. La contemplation de Dieu, l'adoration, lui est un avant-goût de la félicité après laquelle il soupire et pour laquelle il se sent créé.

Telles sont les principales vérités que le vicaire savoyard acquiert par ses propres forces. Rousseau les expose avec son talent ordinaire et les discute avec chaleur. On sait qui il a surtout en vue dans la discussion : ce sont les philosophes de son temps, Condillac, Diderot, Helvétius, d'Holbach et Lamettrie. Helvétius est plusieurs fois pris à partie, et c'est à lui que s'adresse cette interpellation : « Je me comparerais aux bêtes! Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles! ou plutôt tu veux en vain t'avilir; ton génie

dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. »

Les grands principes du spiritualisme se trouvent donc exposés dans cette première partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard ;* formant en un certain sens le fond commun de l'humanité, ils furent dans tous les temps relevés par les plus grands génies qui, suivant les besoins de l'époque, les présentaient à leurs contemporains.

L'ensemble de ces principes forme ce qu'on nomme la religion naturelle. Sans vouloir discuter sur les mots, nous pourrions demander si réellement ces principes peuvent à eux seuls former une religion et si Rousseau a bien raison de s'écrier qu'il est bien étrange qu'il faille une autre religion. Est-il possible de faire passer dans la vie ces principes philosophiques, ce théisme, sans ajouter autre chose que ce qui s'y trouve contenu? Est-il possible d'en faire un culte qui pût être le culte de tous les hommes? Ce sont, il est vrai, des principes religieux, car c'est une accusation absurde que de les traiter d'irreligion, d'athéisme; mais sont-ils une religion? Rousseau le veut, car supposant pour un moment la *Profession de foi du vicaire* adoptée en un coin du monde chrétien, « je vois d'abord, dit-il, les choses « les plus naturelles sans aucune apparence de nou- « veauté; nul changement dans le culte et de grands « changements dans les cœurs, des conversions sans « éclat, de la foi sans dispute, du zèle sans fanatisme, « de la raison sans impiété, peu de dogmes et beaucoup « de vertus, la tolérance du philosophe et la charité du « chrétien. »

Rousseau suppose déjà plus que sa religion naturelle, dont il semble seulement faire un principe formel. En examinant le culte qu'elle produit, on pourra se faire une idée de sa valeur intrinsèque : en effet, ce culte est une espèce d'extase où l'homme médite sans cesse sur l'harmonie de l'univers, l'admire continuellement et adore le sage auteur qui s'y fait sentir. « Je « converse avec lui, dit Rousseau, je pénètre toutes « mes facultés de sa divine essence, je m'attendris à ses « bienfaits, je le bénis de ses dons, mais je ne le prie « pas. » Ces quelques mots forment un contraste frappant avec tout ce qui précède. Est-ce un paradoxe? Il est vrai, Rousseau ne prend pas ici prière dans le sens le plus général; car toute élévation de l'âme est une prière (Cf. *Lettre de la mont.*, VII, p. 205); mais Rousseau ne voit rien à demander à Dieu : de faire des miracles? ce serait troubler l'harmonie de l'univers; le don de pouvoir et faire le bien? l'homme le possède ce pouvoir. Toujours content de son état, l'homme n'a d'autre vœu à former que de voir la volonté de Dieu satisfaite. Il est vrai, nous devons toujours dire : Que ta volonté soit faite, mais qu'est-ce qu'un Dieu tellement séparé de l'homme, une Providence à qui l'homme ne pourrait pas exposer ses besoins, qui n'aurait pas pour l'homme un cœur de Père? Qu'est-ce qu'un culte sans prière?

On le voit, Rousseau n'a en vue que l'intelligence, mais il néglige le sentiment religieux, qui ne trouve pas assez dans ces principes. En outre, si le développement intellectuel n'est pas arrivé à une hauteur capable de concevoir les principes, l'enfant comme l'homme à l'âge mûr, avec son sentiment religieux peut-être

très-développé, ne pourra rien saisir de cette religion naturelle. Car on n'épuise pas la notion d'homme en disant qu'il est un être intelligent et libre; le caractère essentiel et distinctif de l'homme se base sur ce que, comme être raisonnable et libre, l'homme est un être religieux. La conscience religieuse se trouve chez tous les hommes, quel que soit leur degré de culture intellectuelle. Or, cette conscience religieuse se trouve en rapport avec l'intelligence suprême, avec le Créateur, elle veut s'y maintenir; mais le mal existe. Rousseau constate bien l'existence du mal et en indique la source dans l'homme même, mais il glisse rapidement sur cet aveu, pour en accuser la société. Sous ce rapport, l'illusion est impossible, la société n'est pas la cause du mal et le mal ne naît pas du fait même que deux hommes se trouvent réunis; si chaque homme veut être sincère, il saura bien qu'il doit se reprocher à lui-même le mal et il sentira bien que le rapport avec le Créateur n'est pas tel qu'il doit être. Comme le mal existe pour tous les hommes, le rapport de la conscience religieuse avec son objet suprême est troublé ; il en résulte un besoin profond de voir ce rapport rétabli. Toutes les religions ont été des essais avoués ou tacites, de la conscience religieuse cherchant à rétablir le rapport troublé par le péché ; le christianisme aussi offre un pardon. Rousseau aurait dû se mettre à ce point de vue ; mais en voyant trop dans la religion la satisfaction d'un besoin intellectuel, il expose des principes qui peuvent satisfaire un côté de l'homme, l'homme idéal peut-être, mais non pas l'homme réel, c'est-à-dire pécheur. Il est vrai, à son époque la grande lutte se tenait surtout sur le terrain des idées, des systèmes, et

en se maintenant sur ce terrain, on comprend que Rousseau ait pu se demander pourquoi l'homme ne se contenterait pas de la religion naturelle, pourquoi il désire d'autres opinions religieuses.

XV.

Cependant Rousseau se trouve en présence d'autres opinions religieuses, en présence de « ces systèmes divers, de ces doctrines positives, arrêtées, de ces cultes qui prétentent chacun à la perfection absolue et qui au nom de Dieu se persécutent réciproquement et se livrent une guerre sanglante. « Trop souvent pour des opinions, et pour des opinions seulement, les hommes se sont montrés intolérants, persécuteurs, cruels. Le catholicisme, à peine un siècle auparavant grâce aux dragonnades, s'était imposé par la force et cherchait à faire taire par tous les moyens possibles tous ceux qui s'opposaient à lui; il exerçait encore un pouvoir des plus arbitraires. Le protestantisme donnait aussi des preuves d'intolérance, d'étroitesse, sans parler des discussions théologiques en Allemagne au dix-septième siècle que Rousseau ne connaissait pas. L'histoire donnait donc raison à Rousseau au sujet des crimes qui avaient souillé les cultes des autres religions.

Cependant les opinions religieuses qui se partagent les hommes méritent d'être examinées ; c'est ce que fait Rousseau dans la deuxième partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard :* il n'y voit tout d'abord qu'embarras, mystère, obscurité et il ne porte dans cet examen qu'incertitude et défiance. Nous reconnaissons, en effet, dans cette seconde partie un tout autre caractère que dans la première. Dans celle-ci déjà, plusieurs

questions avaient dû rester sans réponse et sur plusieurs points Rousseau avait dû rester dans le doute. Mais en présence des vérités accessibles et acquises, il importait peu de savoir avec exactitude quelle est la nature de l'âme humaine, quelle est la source de nos pensées, comment l'âme est unie au corps, quelle est la nature et l'âme des animaux, quelle est l'origine de la matière, quelle est la condition de l'homme dans l'autre vie, quelle est la durée des châtiments infligés aux méchants après la mort. Dans la seconde partie les doutes prédominent et même, dit le vicaire, toutes les affirmations sont des raisons de douter.

Il fallait, dit-on, une révélation pour apprendre aux hommes la manière dont Dieu voulait être servi. Chaque peuple alors a voulu avoir sa révélation et a fait parler Dieu comme il l'a voulu. En faveur de ces révélations divines, on avance la mission des révélateurs confirmée par des signes, des miracles, des prophéties. Tout cela se trouve actuellement consigné dans des livres, et un grand nombre d'hommes, se transmettant de l'une à l'autre la révélation, servent ainsi d'intermédiaires entre Dieu et l'homme : Dieu ne parle jamais directement, si ce n'est au premier révélateur. Les révélations présentent des choses qu'il faut admettre, quelque obscures, déraisonnables, absurdes, contradictoires qu'elles paraissent, pour qu'elles sont d'un ordre surnaturel où la raison n'a rien à faire. Mais les hommes peuvent se tromper et souvent sont animés de l'esprit de parti. Si on voulait, avec connaissance de cause, choisir entre les divers cultes qui se partagent le monde, il faudrait examiner dans les livres, apprendre les langues, connaître les mœurs; l'érudition la plus vaste n'y suffirait

pas, car il faudrait aussi voyager pour voir tout de ses yeux. En Europe seulement nous trouvons trois partis religieux qui se détestent, se maudissement réciproquement, s'accusent d'aveuglement, d'endurcissement, d'opportunité, de mensonge. Les juifs ont une révélation, les chrétiens en ont deux, les mahométans trois, et toutes sont écrites dans des langues qui ne se parlent plus. Faut-il donc qu'il y ait toujours des hommes et des livres? et l'interprétation de ces livres doit-elle être toujours dictée par l'orgueil du succès ou la crainte de l'oppression? Il y a de plus bien des milliers de millions d'hommes qui ne sont ni juifs, ni chrétiens, ni mahométans, et qui jamais n'ont entendu parler ni de Moïse, ni de Jésus-Christ, ni de Mahomet; tous ces païens seraient-ils donc damnés à cause de leur ignorance? N'y en eût-il qu'un seul qui n'ait pas pu connaître la vérité, Dieu n'en serait pas moins injuste. Ou bien toutes les religions sont bonnes et agréables à Dieu, ou bien, s'il en est une qu'il prescrive aux hommes, il lui a donné des signes certains et manifestes pour être distinguée et connue pour la seule véritable. « Ces « signes sont, dans tous les temps et dans tous les « lieux, également sensibles à tous les hommes, grands « et petits, savants et ignorants, Européens, Indiens, « Africains, sauvages. » Mais chacune des révélations présente les plus grandes difficultés, et s'il est vrai qu'il n'y ait qu'une seule religion véritable, et si tout homme est obligé de la suivre sous peine de la damnation, il n'y a qu'une chose à faire : « Il faut passer sa vie à les « étudier toutes, à les approfondir, à les comparer, à « parcourir les pays où elles sont établies. Nul n'est « exempt du premier devoir de l'homme ; nul n'a le

« droit de se fier au jugement d'autrui. L'artisan qui « ne vit que de son travail, le laboureur qui ne sait pas « lire, la jeune fille délicate et timide, l'infirme qui « peut à peine sortir de son lit, tous, sans exception, « doivent étudier, méditer, disputer, voyager, parcourir « le monde : il n'y aura plus de peuple fixe et stable ; « la terre entière ne sera couverte que de pèlerins allant « à grands frais et avec de longues fatigues, vérifier, « comparer, examiner par eux-mêmes les cultes divers « qu'on y suit. Alors adieu les métiers, les arts, les « sciences humaines et toutes les occupations civiles ; « il ne peut plus y avoir d'autre étude que celle de la « religion ; à grand peine celui qui aura joui de la santé « la plus robuste, le mieux employé son temps, le mieux « usé de sa raison, vécu le plus d'années, saura-t-il « dans sa vieillesse à quoi s'en tenir ; et ce sera beau- « coup s'il apprend avant sa mort dans quel culte il « aurait dû vivre (V, p. 288). » On arrive ainsi à des absurdités, et il est impossible réellement que Dieu ordonne, sous peine de l'enfer, d'être si savant. Non, il faut fermer tous les livres et ne conserver que le grand et sublime livre de la nature ouvert devant tous ; tous peuvent y lire, parce qu'il parle une langue intelligible à tous les esprits. Quant à la révélation chrétienne, il y a en sa faveur des preuves incontestables, mais aussi contre elles des objections insolubles. On ne peut ni l'admettre ni la rejeter, mais rejeter seulement l'obligation de la reconnaître. « Je vous avoue que la majesté « des Écritures m'étonne, que la sainteté de l'Évangile « est un argument qui parle à mon cœur, » dit Rousseau dans ce magnifique morceau si souvent cité, et qu'il termine ainsi : « Oui, si la vie et la mort de So-

« crate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus-Christ « sont d'un Dieu. Dirons-nous que l'histoire de l'Évan- « gile est inventée à plaisir? Ce n'est pas ainsi qu'on « invente, et les faits de Socrate, dont personne ne « doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ.... « Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni cette vie, « ni cette morale, et l'Évangile a des caractères de vé- « rité si grands, si frappants, si parfaitement inimita- « bles que l'inventeur en serait plus étonnant que le « héros » (V, p. 240). Et pourtant ce même Évangile est rempli de choses incroyables, répugnant à la raison, inadmissibles pour tout homme sensé. Au milieu de ces incertitudes, de ces contradictions, le Vicaire savoyard ne voit autre chose à faire que d'être modeste et circonspect; il se trouve ainsi amené à une sorte de scepticisme, qui le tourmente peu après tout, et qui ne l'empêche pas de prêcher la vertu; il s'attachera à l'esprit de l'Évangile plus qu'à l'esprit de l'Église, et donnera à tous et toujours l'exemple de la charité. Toujours il laissera de côté les dogmes inutiles et sera tolérant à l'égard de ceux qui pensent autrement que lui.

La tolérance, tel est donc le principal résultat de l'examen entrepris par Rousseau; cette tolérance se base, il est vrai, sur un certain scepticisme, mais pour le dix-huitième siècle peu importait; la tolérance n'existait pas et dans le grand mouvement des esprits c'était avant tout le bien qu'on souhaitait. Le christianisme, représenté surtout par le catholicisme, recevait bien quelque attaque, mais l'esprit humain trouvait un défenseur.

L'attaque est bien réelle, mais elle peut s'expliquer; tout d'abord elle roule sur une confusion dont tout le

monde, à cette époque, se rendait involontairement coupable et sur des distinctions qui se faisaient entre des notions dont les caractères essentiels n'étaient pas encore bien déterminés. On confondait christianisme et catholicisme, on croyait la vérité absolue communiquée par Dieu aux hommes, on distinguait entre religion naturelle et religion révélée, entre vérité naturelle et vérité révélée, entre raison et révélation. En un mot, on se mettait trop au point de vue rationnel et l'on regardait trop la religion comme une doctrine. La révélation et surtout la révélation chrétienne, car les autres n'étaient amenées en discussion par les philosophes que pour attaquer plus fortement le christianisme, n'était pas définie avec précision et était regardée comme un ensemble de vérités incontestables, puisqu'elles venaient de Dieu; c'était la vérité absolue qu'il fallait admettre tout d'une pièce, sans vouloir en rien retrancher ni rien y ajouter. Le catholicisme ne permettait aucune transaction et imposait silence à la raison au nom de la révélation; les philosophes sentaient ce que c'était que d'admettre le catholicisme avec ses superstitions, avec ses abus sanctionnés par la tradition, avec son despotisme surtout. Le protestantisme avait aussi de la révélation, une idée tout extérieure et était trop porté à réprimer tout essai de libre examen ; l'Angleterre en avait donné des exemples. Leibnitz, Locke et d'autres avaient déjà essayé de préciser les limites de la raison et de la révélation, mais la méthode était toujours trop extérieure et trop exclusive. Est-ce que Dieu n'a donc qu'un seul moyen de se révéler aux hommes, est-ce qu'il ne se révèle pas aussi dans la nature, dans la conscience de chaque homme, dans l'histoire de l'huma-

nité ? Certes, le christianisme est autre chose que le catholicisme, autre chose que la doctrine prêchée par le catholicisme et par le protestantisme ; le christianisme est autre chose qu'une doctrine, c'est une vie. Certes, la foi est autre chose que l'adhésion de l'intelligence à certaines vérités naturelles ou surnaturelles, c'est l'abandon de l'âme tout entière, depuis la confiance en la Providence jusqu'à la vie cachée avec Christ en Dieu, c'est une confiance pleine et entière en Dieu, l'abandon de l'âme, l'attachement intime et profond de l'homme avec Dieu, c'est la communion avec Jésus-Christ qui communique à l'âme une vie nouvelle, la vie réelle ; c'est enfin l'absorption de la vie du chrétien en celle du Sauveur, de sorte qu'avec saint Paul, le chrétien peut s'écrier : « Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi. » L'ordre physique, naturel et l'ordre métaphysique, surnaturel, ne sont pas si opposés qu'on veut bien le dire ; tous les deux se pénètrent d'une manière inconcevable, mais incontestable. Dieu et les lois générales imposées à la nature se trouvent constamment en présence ; le doigt de Dieu se voit partout dans la nature. La création et la nature, la *κτισις* et la *φυσις*, bien que contradictoires, agissent partout de concert et l'on ne peut, dans l'origine des choses, distinguer ce qui appartient au créatianisme ou au tradutianisme. Dans l'homme il y a un élément divin et sa liberté, comme son pouvoir, ne sont véritablement liberté et pouvoir que quand l'homme est l'esclave de Dieu et que Dieu agit par lui.

Rousseau, pour renverser les révélations, attaque les preuves sur lesquelles on les veut édifier, les miracles, les prophéties, qui ne nous sont parvenus que sur le

témoignagne des hommes. Il a surtout en vue dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* les miracles et les légendes du catholicisme, admis de but en blanc sans la moindre critique et grandissant toujours avec les siècles ; ce ne sont en réalité que des moyens de dominer les esprits faibles. Pour ce qui est des récits miraculeux contenus dans l'Évangile, Rousseau ne se permet que des doutes respectueux; l'on pressent déjà ce qu'il dira plus tard, quand il se trouvera contraint de discuter la question plus en détail. On sait ce que valent les témoignages humains, attestant non-seulement les miracles, mais encore les superstitions, c'est-à-dire les absurdités les plus grossières : « S'il y a dans le monde, dit « Rousseau à M. de Beaumont (VI, p. 161), une histoire, « c'est celle des vampires : Rien n'y manque, procès-ver- « baux, certificats de notables, de chirurgiens, de curés, « de magistrats; la preuve juridique est des plus com- « plètes. Avec cela, qui est-ce qui croit aux vampires? « Serons-nous tous damnés, pour n'y avoir pas cru ? » La négation de bien des faits n'est donc pas une chose si absurde et le doute est bien permis dans bon nombre de cas. Mais qui peut indiquer où doit cesser ce doute, définir ce qu'est l'incrédulité, indiquer les objets qu'il faut croire et ceux pour lequel il faut s'abstenir ou qu'il faut rejeter complétement? Qui tracera la limite entre le sacré et le profane? La damnation éternelle doit-elle être toujours ainsi mise en perspective, quand il s'agit de l'acception ou du rejet de faits extérieurs? Quel crédit devons-nous accorder au témoignagne humain?

L'argumentation provoque ces questions, et son époque ne pouvait pas leur donner une réponse satisfaisante. Le point de vue auquel le catholicisme se pla-

çait n'est pas soutenable devant l'argumentation de Rousseau, et tant qu'on veut s'y maintenir, il faut, comme l'exige l'Église catholique, une foi aveugle en l'Église, seule et véritable autorité, dépositaire et interprète de la révélation de Dieu ou comme le montre Rousseau, un scepticisme involontaire qui provient de l'impossibilité où l'on se trouve de tout examiner par soi-même. L'apologétique protestante suivait à cette époque, comme encore trop de nos jours, une méthode tout extérieure; elle était trop timide et s'en tenait à une routine que les circonstances auraient dû lui faire abandonner. Elle voulait toujours, qu'avant de saisir l'Évangile par le cœur, comme il doit en résumé être saisi, on ait prouvé extérieurement sa divinité; une fois cette preuve admise, on faisait passer l'élève chrétien par une étude lente et consécutive de toutes les difficultés de l'Ancien puis du Nouveau Testament ou bien on lui imposait toute la dogmatique que chaque défenseur croyait trouver dans la Bible[1].

Pour répondre aux attaques de Rousseau, il n'était pas besoin de ces réfutations longues et érudites qui furent alors composées[2]; il suffisait de transporter la question sur un autre terrain et d'envisager les faits sous un autre point de vue. Le cœur atteint du doute ne trouvera pas sa satisfaction dans les discussions lourdes quelquefois, subtiles le plus souvent et peu concluantes: il suffit de mettre l'homme en présence de l'Évangile. Rousseau dans ses aveux éloquents sur l'Évangile, indiquait assez que la diffieulté pouvait trouver par là une solution. On n'avait plus ainsi une révélation transmise par des

[1] Cf. Astié, *Revue chrétienne*, 1854.

[2] Cf. Vignié, *Histoire de l'apologétique réformée* (184-186).

hommes et que des hommes veulent imposer, mais une révélation immédiate de Dieu. « De quelque manière « que soit venu l'Évangile entre mes mains, j'y recon- « nais l'esprit de Dieu; cela est immédiat, autant qu'il « peut l'être; il n'y a point d'homme entre cette preuve « et moi, et dans le sens où il y en aurait, l'histoire de « ce saint livre, de ses auteurs, du temps où il a été « composé, etc., rentre dans les discussions de critique « où la preuve morale est admise » (V, p. 165).

La *Profession de foi du vicaire savoyard* était le fruit de pénibles recherches et de longues réflexions; déjà Rousseau, dans les dernières lettres de la *Nouvelle Héloïse*, avait exposé à peu près ces mêmes idées pour ce qui est de la partie positive. Rousseau nous semble avoir apprécié avec justesse son ouvrage; il en faisait le plus grand cas, et s'en servait comme de guide et de soutien dans ses moments où le doute et le désespoir venaient assaillir son âme. « La *Profession de foi du vicaire sa-* « *voyard*, dit-il à M. de Beaumont (VI, p. 166), est « composée de deux parties : la première qui est la plus « grande, le plus importante, la plus remplie de véri- « tés frappantes et neuves, est destinée à combattre le « moderne matérialisme, à établir l'existence au sein de « la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur « est capable. De celle-là, ni vous ni vos prêtres n'en « parlez point, puisqu'elle vous est fort indifférente et « qu'au fond la cause de Dieu ne vous touche guère, « pourvu que celle du clergé soit en sûreté. — La se- « conde beaucoup plus courte, moins régulière, moins « approfondie, propose des doutes et des difficultés sur « les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre « sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de la

« doctrine, et dans la sublimité toute divine de celui « qui en fut l'auteur. L'objet de cette seconde partie est « de rendre chacun plus réservé dans sa religion à taxer « les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer « que les preuves de chacune ne sont pas tellement dé- « monstratives à tous les yeux, qu'il faille traiter en « coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que « nous. Cette seconde partie, écrite avec toute la mo- « destie, avec tout le respect convenable, est la seule « qui ait attiré votre attention et celle des magistrats. « Vous n'avez eu que des bûchers et des injures pour « réfuter mes raisonnements. Vous avez vu le mal dans « le doute de ce qui est douteux, vous n'avez point vu « le bien dans la preuve de ce qui est vrai. »

C'était donc un ouvrage écrit en vue de l'époque de décomposition et de démoralisation où vivait Rousseau, et en comparaison des progrès que pouvait faire la vérité, les doutes n'étaient que peu de chose; la tolérance pouvait même en résulter. Rousseau, vers la fin, se tournait bien contre le christianisme, mais il attaquait bien plus la méthode de le défendre que le christianisme lui-même.

XVI.

La *Profession de foi du vicaire savoyard* renferme un résumé de la doctrine de Rousseau; cette doctrine se trouve répandue par fragments dans d'autres écrits destinés à un public catholique surtout. Rousseau exposa aussi, dans un écrit destiné aux protestants, une défense de ses idées : ce sont les *Lettres écrites de la montagne* qui nous présentent une polémique amère au sujet des reproches faits à Rousseau. On l'accusait de

nier les miracles et la prière : c'étaient, en effet, deux questions sur lesquelles Rousseau avait élevé quelques doutes. Dans la *Nouvelle Héloïse* il en avait parlé comme d'une « espèce de récréation, comme le plaisir le plus sensible et le plus innocent de tous » (IV, p. 129), après avoir dit que « par la prière l'homme s'accorde à lui-même tout ce qu'il demande » (IV, p. 121 et 123). Dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, il insinuait aussi une abstention à l'égard des miracles en général.

Genève qui présentait alors le tableau d'une grande agitation, avait dans un but politique sévi contre l'*Émile*, et semblait encourager la publication des *Lettres écrites de la campagne* qui cherchaient à défendre les démarches du Consistoire ; la personne même de Rousseau fut aussi mise en cause et calomniée indignement dans l'infâme libelle de Voltaire : « *Sentiments des citoyens.* » Exaspéré, Rousseau prit la plume et eut avec le pasteur Vernes, qu'il croyait l'auteur du libelle, une correspondance qui ne fit que devenir de plus en plus amère; il entreprit aussi une réfutation des *Lettres écrites de la campagne* : la passion, l'aveugle et lui met entre les mains d'autres armes que celles qu'il maniait d'ordinaire; sa discussion est quelquefois ironique, méchante; ce qu'il dit du mauvais état des esprits dans le gouvernement de Genève, des divisions et du manque de convictions chez les pasteurs, était peu propre à lui assurer les mécontents. Dans les premières lettres, Rousseau examine surtout la question religieuse, l'accusation de ruiner la religion, de détruire le protestantisme, de nier les miracles, de renverser l'autorité en matière religieuse; dans les der-

nières lettres il s'occupe de la question politique et littéraire et s'engage dans une discussion assez détaillée; malgré son style, il est difficile de le suivre dans cette dialectique sur le rouage gouvernemental de sa ville natale.

Il ne veut pas entreprendre un examen détaillé et suivi des *Lettres écrites de la campagne*, parce que, dit-il, ce serait s'embarquer sur une mer de sophismes; les saisir, les exposer, serait les réfuter; mais ils nagent dans un tel flux de doctrine, ils en sont si fort inondés qu'on se noie en les voulant mettre à sec (VII, p. 268).

A l'époque de Rousseau, la tendance du protestantisme était de défendre le christianisme par des arguments qui ne le défendaient guère et d'appuyer sur la doctrine sans trop s'inquiéter de la vie. Rousseau réagit contre cette tendance exclusive et en défendant l'autre face de la question il se laisse quelque peu entraîner dans la discussion. Il se fonde sur cette vérité que le miracle ne peut servir à prouver une doctrine, que Jésus ne les a pas employés dans ce but; loin de faire naître la foi, les miracles n'avaient lieu que sous la condition de la foi. Rousseau, en développant ces vérités et en examinant quelques miracles va, ce semble, un peu loin et insinue la négation de tout miracle ou au moins la possibilité d'une explication naturelle. Il définit le miracle un acte immédiat de la puissance divine, un changement visible dans l'ordre de la nature. Si l'on pouvait parvenir à connaître toutes les lois de la nature, peut-être arriverait-on alors à expliquer tous les faits extraordinaires, inconcevables, regardés par le vulgaire comme des miracles. L'homme sage se gardera bien de dire: cela est impossible, il dira plutôt je ne sais pas;

car ne pouvant sonder les décrets de Dieu, il ne peut dire si Dieu *veut* faire des miracles, et se rendrait coupable d'impiété en demandant si Dieu *peut* faire des miracles. Il est donc préférable de laisser en repos cette question, d'admettre l'Évangile tel qu'il est sans s'inquiéter des difficultés; tout ce qui est nécessaire de savoir y est clairement indiqué. « Quant à moi, dit-il, je vois « des faits attestés dans les saintes Écritures; cela suffit « pour arrêter sur ce point mon jugement. S'ils étaient « ailleurs, je rejetterais ces faits, ou je leur ôterais le « nom de miracles; mais parce qu'ils sont dans l'Écri- « ture je ne les rejette point. Je ne les admets pas non « plus, parce que ma raison s'y refuse et que ma déci- « sion sur cet article n'intéresse point mon salut. Nul « chrétien judicieux ne peut croire que tout soit inspiré « dans la Bible, jusqu'aux mots et aux erreurs. Ce qu'on « doit croire inspiré est tout ce qui tient à nos devoirs; « et pourquoi Dieu aurait-il inspiré le reste? Or, la doc- « trine des miracles n'y tient nullement... Ainsi, le sen- « timent qu'on peut avoir en cela, n'a nul trait au res- « pect qu'on doit aux livres sacrés. » Ce n'est pas la question de l'inspiration, ni celle de l'origine des Évangiles et du rapport des synoptiques, qui préoccupe Rousseau. Les difficultés qu'il rencontre sont plus philosophiques, et sa critique s'en perd au récit des faits, et même aussi au fait lui-même de miracle. Malgré les doutes qu'il avance, Rousseau récuse le reproche de renverser le christianisme, en disant qu'il n'a cessé d'insister sur l'autorité de la raison en matière de foi, sur la libre interprétation des Écritures, sur la tolérance évangélique et sur l'obéissance aux lois, même en matière de culte (VII, p. 184). Il professe un grand res-

pect pour la Bible, qu'il admet malgré les difficultés. Il ne veut pas se permettre de triage et s'il croit, ce n'est pas à cause des miracles, mais c'est malgré les miracles. Pour lui donc, la foi au christianisme est indépendante de la foi aux miracles; quand la doctrine est établie, le miracle devient superflu. Mais si Rousseau conserve le même respect pour l'Évangile et la même vénération pour Jésus-Christ, il est pourtant un fait, celui de la résurrection de Jésus-Christ, qu'il ne peut nier, à moins d'enlever au christianisme la personne même de son fondateur, à Jésus-Christ sa sanction divine et de ne plus considérer le christianisme que comme une doctrine admirable. Rousseau se place peut-être trop à ce dernier point de vue et sans toucher le fait de la résurrection de Jésus-Christ, il y est conduit par son raisonnement. Rien ne peut se comparer à l'Évangile qui est un livre d'une simplicité sublime et qui renferme une doctrine admirable. Il s'attache donc plus à la beauté morale de l'Évangile, qu'à la personne même de Christ, et pourtant Jésus-Christ est le centre de l'Évangile. Rousseau ne vient pas à l'Évangile avec une faim et soif de justice, avec le sentiment du péché.

La définition du miracle chez Rousseau peut laisser à désirer, et l'on peut en présence de ses arguments se demander si donc le miracle a ou n'a pas eu son utilité, s'il n'a pas servi à amener à Christ, faisant peut-être avec la loi les fonctions de pédagogue, que l'on quitterait au temps convenable. Mais ces questions n'avanceraient pas la solution. Pour pouvoir répondre à Rousseau, il suffit de se mettre sur un autre terrain. Quand l'âme aura saisi Jésus-Christ par la foi et aura éprouvé

en elle le changement spirituel, qui est un changement bien plus extraordinaire que les changements visibles de la nature, elle n'aura plus à se choquer quand elle se trouvera en présence du récit d'un miracle, accompli par son Sauveur. La foi n'anéantira pas la raison, mais la nouvelle vie que le chrétien sentira en lui, lui procurera la révélation de nouvelles lois; il sera arrivé à un degré de développement où s'expliquent des choses auparavant obscures. Ce sera avec discernement qu'il admettra ce qu'il doit admettre, il ne se laissera pas détourner de l'essentiel par ce qui peut encore lui présenter des difficultés. Assuré que le culte qu'il rend à Dieu est le seul raisonnable, il se nourrira du pain de la Parole sans s'inquiéter des grains de sable que la meule peut y avoir mélangés.

XVII.

Pour ce qui est de la prière, Rousseau réagit contre le formalisme : il avait en vue les vaines redites du catholicisme, les phrases rhétoriques, emphatiques, dont le protestantisme faisait abus, remplaçant par des mots enflés le vide de la pensée, enfin les prières peut-être trop empreintes de matérialisation de ceux que Rousseau appelle des piétistes, « sorte de fous, dit-il, qui « avaient la fantaisie d'être chrétiens et de suivre l'É- « vangile à la lettre, à peu près comme sont les mé- « thodistes en Angleterre, les moraves en Allemagne, « les jansénistes en France» (IV, p. 128; cf. VII, p. 204). Curieuse définition !

Rousseau s'élève aussi contre la tendance mystique qui, sous prétexte de piété, n'est propre qu'à détourner des devoirs de la vie (IV, p. 130). Il ne veut dans la

prière qu'une soumission à la volonté de Dieu, qui est un bon père, sachant fort bien ce dont ses enfants ont besoin. Il résume toutes ses demandes dans l'Oraison dominicale. Tout en s'opposant à la prière, il ne la rejette pourtant pas; « pour moi, dit-il, je ne rejette au- « cune des manières d'honorer Dieu; j'ai toujours ap- « prouvé qu'on se joignît à l'Église qui le prie, je le « fais » (VII, p. 203). Il insiste sur le côté intérieur, sur la présence des sentiments à l'égard du Créateur, et va presque jusqu'à négliger le côté extérieur, l'expression de ces sentiments. Les arguments de Rousseau présentent un certain caractère de vérité; mais cependant, de même que tous les raisonnements qu'on peut avancer contre la prière, ils n'empêcheront pas le chrétien de prier, ce sera un besoin de son âme. S'il se trouve dans la peine ou dans l'affliction, il criera vers son Dieu, ce sera un mouvement naturel; il l'invoquera avec persévérance, se confiant en ses promesses: Invoquez-moi au jour de la détresse et je vous délivrerai, demandez et vous recevrez. Dans la prospérité il saura rendre grâces et aura toujours suffisamment de besoins spirituels. Sa propre expérience lui montrera la fidélité de Dieu d'une manière beaucoup plus évidente que ne feraient les raisonnements pour prouver le contraire. Ses progrès dans la vie chrétienne seront aussi des progrès dans la communion avec Dieu, et la prière expression de cette communion, manifestation de sa vie, fera croître la vie qui l'a produite. Toujours soumis à la volonté de son Père céleste, le chrétien lui exposera en toute occasion ses besoins, et Dieu l'exaucera.

On le voit, Rousseau se met trop au point de vue du

raisonnement et néglige trop la vie chrétienne que le raisonnement ne peut expliquer. Avec la doctrine de la Providence qu'il a si bien défendue contre Voltaire, au sujet du désastre de Lisbonne, il devait songer qu'il doit y avoir quelque chose de plus que les lois immuables de la nature, et que si l'homme est vraiment libre, Dieu lui a donné par là une certaine part dans le gouvernement du monde spirituel. Malgré l'immutabilité des desseins de Dieu, l'homme jouit d'une certaine puissance et l'introduction d'un élément spirituel nouveau dans la sphère des lois naturelles, peut y apporter des modifications dont l'analyse rationnelle ne saura retrouver les causes véritables.

XVIII.

Jusqu'ici nous avons passé en revue les principales idées religieuses de Rousseau, telles que nous les avons surtout rencontrées dans son principal ouvrage et dans ceux qui en dépendent. Il nous reste encore à en examiner quelques autres, exposées et défendues en divers endroits de ses ouvrages. Il n'est guères possible de suivre ici un ordre bien logique, Rousseau n'ayant pas cherché à faire un système; nous examinerons successivement ses idées sur l'éducation des enfants, sur le choix d'une religion, sur les rapports de la religion avec l'État, et enfin sur l'usage populaire de la Bible.

La *Profession de foi du vicaire savoyard* n'était en apparence qu'un épisode amené par l'exposé de l'éducation à faire subir à *Émile:* physique jusque-là, l'éducation devient, vers dix-huit ans, morale puis religieuse. Du besoin d'une compagne naîtront en l'élève de Rousseau les sentiments qu'il ne connaissait pas : l'affec-

tion pour son précepteur, pour ses amis, pour ses parents. Quand *Émile* sera arrivé à un développement suffisant, il sera capable de comprendre la religion et il devra se la faire à lui-même. Jusqu'à dix-huit ans, l'idée de Dieu devait rester complétement inconnue à l'élève de Rousseau; le nom de Dieu ne devait pas même être prononcé devant lui, « parce que tout enfant qui « croit en Dieu est nécessairement idolâtre ou du moins « anthropomorphite » (V, p. 195). Nous ne voulons pas parler de l'impossibilité de suivre une pareille méthode, mais nous comprenons ce qui la fait proposer à Rousseau : il craint les fausses idées, les superstitions que trop souvent la maladresse ou l'imprudence fait naître dans l'esprit des enfants. Mais n'est-ce pas négliger complétement le sentiment religieux qui existe chez les enfants et qui a besoin de se fixer à son objet? N'est-ce pas faire de la religion une affaire purement intellectuelle, comme s'il fallait comprendre parfaitement Dieu afin de le pouvoir servir? A cette condition, nul homme ne pourrait servir Dieu, parce que tous, avec leur intelligence, ne peuvent que répéter de Dieu ce qu'Euripide disait de Jupiter :

> O Jupiter, car de toi rien sinon,
> Je ne connais seulement que le nom[1].
> (*Plutarque*, trad. Amyot.)

Tout homme n'est-il pas aussi anthropomorphite et même, en un certain sens, ne doit-il pas l'être? N'attribuons-nous pas à Dieu, en les élevant à la perfection, les qualités morales dont nous trouvons en nous les

[1] Cf. Ζευς ὅστις ποτ' ἐστιν εἰ τοδ' αὐτῳ φίλον κεκλημένῳ, *Eschyle*, *Agamemnon*, 160).

germes? Et ne faisons-nous aussi, jusqu'à un certain point, Dieu à notre image? C'est qu'aussi Dieu nous a créés à la sienne. — Rousseau songe surtout aux instructions religieuses données aux enfants d'une manière mécanique, et se réduisant à une affaire de mémoire, ou d'une manière solennelle et pédante, et dépassant de beaucoup leur intelligence enfantine. L'expérience est là pour prouver combien peuvent être salutaires les impressions religieuses déposées dans le cœur de l'enfant, et si Rousseau ne s'était pas promis de ne plus écrire, il aurait exprimé d'autres idées, après avoir vu de ses yeux, à Genève, les effets d'une instruction religieuse, simple et mise à la portée des enfants (Cf. Gaberel, *Rousseau et les Genevois*, p. 80 et 81). Il faut savoir n'exiger des enfants que ce qu'ils peuvent donner, et ne pas leur ravir un privilége réel, avec les moyens de satisfaire un besoin nécessaire, sous le prétexte qu'ils deviendront idolâtres. Si trop souvent l'éducation religieuse laisse beaucoup à désirer, il n'y a pourtant pas de raison de la bannir complétement.

XIX.

Mettre le jeune homme en mesure de choisir sa religion, c'était exprimer une idée très-juste que l'expérience vient confirmer, puisque la foi ne mérite réellement ce nom que quand elle est une foi personnelle. Et pourtant Rousseau, voulant la liberté laissée à l'enfant telle que les mots *obéissance* et *obéir* soient rayés de son dictionnaire, n'hésite pas à proposer un conseil qui paraît contradictoire avec l'indépendance absolue de l'enfant, c'est qu'après tout celui-ci doit suivre la religion de ses parents.

XX.

Une seconde contradiction se remarque encore au sujet des croyances individuelles et des croyances d'une réunion d'individus formant nation. La sainteté des croyances a pour conséquence de faire de la question religieuse un domaine dans lequel le gouvernement civil et, en général, toute autorité extérieure n'a pas le droit de s'immiscer : la conscience religieuse ne veut et ne doit se soumettre qu'à Dieu.

Rousseau ne reste pas fidèle à cette conséquence et préconise dans le *Contrat social* l'autorité absolue de l'état sur les individus, non-seulement comme citoyens, mais encore comme êtres moraux et religieux. Le souverain a autorité sur les consciences et prescrit une religion civile; il ne pourrait obliger personne à croire les dogmes de cette religion, mais il a le droit de bannir de l'État quiconque ne les croit pas, non comme impie, mais comme insociable (*Contr. soc.*, liv. IV, chap. 8). « Les dogmes de la religion civile doivent être « simples, en petit nombre, énoncées avec précision, « sans explications ni commentaires. L'existence de la « divinité puissante, intelligente, bienfaisante, pré- « voyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur « des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du « contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs. « Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, « c'est l'intolérance, elle rentre dans les cultes que nous « avons exclus » (VII, p. 69). On ne doit pas laisser introduire une diversité de cultes, ni proscrire ceux qui sont une fois établis. Est coupable celui qui embrasse une religion nouvelle et les missionnaires ne sont

guères plus sages que les conquérants. C'est pour ces raisons que Rousseau déclare (VI, p. 154) que la religion réformée n'avait pas le droit de s'introduire en France puisqu'elle contrevenait aux lois, mais puisque cette religion a été légitimée par un traité qui était un contrat inviolable, les catholiques doivent se garder d'exercer des violences à l'égard de la religion réformée. Si les hommes, lassés de leurs querelles, voulaient s'entendre pour former une religion universelle, ils pourraient trouver un certain nombre de vérités qu'ils admettent en commun et qui fourniraient autant d'articles d'une religion humaine et sociale; tout homme vivant en société serait obligé d'adopter ces articles. Par exemple, les chrétiens, les juifs et les mahométans trouveraient qu'ils ont de commun les uns avec les autres, la croyance en la commune origine de tous les hommes, à la création par Dieu, à la double nature de l'âme, à la Providence, à la vie à venir; ils pourraient s'unir, mais à la condition d'interdire la parole aux théologiens.

On le voit, ces opinions tendent à sacrifier la religion à l'État et en poussant jusque dans ses conséquences extrêmes le principe de l'autorité absolue, Rousseau arrive à ne plus voir dans la religion qu'une chose, au fond peu importante, et à prêcher l'intolérance au nom de l'État. Il ne voulait pas entendre parler de cette « religion de prêtres, qui donne aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévôts et citoyens » (VII, p. 68). La religion de l'Évangile, le véritable christianisme, « religion sainte, sublime, véritable, où les hommes, enfants du même Dieu, se recon-

naissent tous pour frères et ne se trouvent pas même séparés par la mort» ne ferait que de mauvais citoyens, de mauvais soldats, parce que la vie présente n'a pas de valeur aux yeux des chrétiens. « Le christianisme, « dit-il ailleurs (VII, p. 177), rendant les hommes justes, « modérés, amis de la paix, est très-avantageux à la so- « ciété générale; mais il énerve la force du ressort poli- « tique, il complique les mouvements de la machine, il « rompt l'unité du corps moral, et ne lui étant pas assez « approprié, il faut qu'il dégénère ou qu'il devienne une « pièce étrangère et embarrassante. »

Il suffit d'énoncer ces idées pour les juger; le patriotisme et le christianisme ne sont pas incompatibles et une réunion de chrétiens ne forme certes pas un troupeau d'imbéciles.

XXI.

Au sujet de la lecture de la Bible pour le peuple, Rousseau fait quelques réserves. Pour lui-même il trouve Paul souvent disputeur, intolérant et il approuve la circonspection de l'Église romaine sur les traductions de l'Écriture en langue vulgaire. « Comme il n'est pas nécesaire, dit-il, de proposer toujours aux peuples les méditations voluptueuses du *Cantique des Cantiques* ou les subtilités de saint Paul sur la grâce, il est dangereux de lui proposer la sublime morale de l'Évangile dans des termes qui ne rendent exactement le sens de de l'auteur; car, pour peu qu'on s'en écarte, en prenant une autre route, on va très-loin » (VII, p. 228). Il s'en prend surtout aux *Cantiques des Cantiques*, livre où il trouve un langage mystique et figuré qui nourrit le cœur des chimères de l'imagination; s'il le pouvait, il

ferait retrancher ce livre du nombre des livres sacrés (IV, p. 130). Mais les raisons de Rousseau arrivent à retrancher la Bible au peuple par crainte de l'abus; on peut lui répondre que l'abus ne doit pas empêcher l'usage, il montre lui-même quelle analyse calomnieuse une âme infernale peut faire de l'Évangile, on saurait y mettre le mal qui n'y est pas (Cf. VII, p. 179).

XXII.

Si maintenant nous voulons résumer notre caractéristique de Rousseau, nous pouvons dire que Rousseau a réagi contre la philosophie du dix-huitième siècle en se basant sur les principes du spiritualisme; en religion il a également réagi, mais contre l'intolérance, en s'appuyant sur les droits de la raison. Il a, jusqu'à un certain point, attaqué le christianisme, qu'il considérait trop au point de vue intellectuel, qu'il regardait trop comme une doctrine; mais son attaque n'était qu'extérieure; il s'en prend quelque peu à ce qu'on appelle le surnaturel, et va presque jusqu'à la négative, mais cependant il ne touche pas au cœur du christianisme. En posant avec son siècle que l'homme est naturellement bon, il amoindrit la valeur de la rédemption dont il s'occupe fort peu. Il néglige le grand fait de la peccabilité universelle, et passe légèrement sur l'origine du mal dont la société doit seule être accusée. Une meilleure analyse de l'âme humaine lui aurait fait reconnaître dans l'homme un monstre incompréhensible, pour parler avec Pascal; il aurait vu que :

L'homme est un Dieu tombé qui se souvient des cieux

et il aurait proposé autre chose qu'une religion naturelle. En se plaçant au point de vue du péché, il aurait eu du christianisme une idée plus exacte et aurait vu s'aplanir bien des difficultés.

Si de nos jours encore Rousseau semble faire ressentir son influence, il faut reconnaître que l'influence de Rousseau n'agit pas seule, mais qu'il s'y trouve mêlé beaucoup de Voltaire, c'est-à-dire beaucoup de légèreté; or, Rousseau était sérieux, et l'œuvre qu'il accomplissait était sérieuse. Si pourtant les arguments de Rousseau sont présentés avec sérieux, il faut alors reconnaître qu'on déplace les œuvres de Rousseau, qu'on oublie l'époqne dans laquelle et pour laquelle elles ont été composées; il faut reconnaître ensuite que, comme cela avait lieu pour Rousseau, le point de vue auquel on se place n'est pas le véritable. Tous les progrès des sciences, des arts et de l'industrie, toutes ces manifestations admirables de la civilisation, doivent être mises hors de cause, comme ne servant point à avancer la question religieuse, puisqu'ils n'empêchent pas l'homme d'être pêcheur; et toute la question religieuse doit rouler sur les moyens de réconcilier l'homme avec Dieu. Or, la bonne nouvelle du salut peut être acceptée sans intermédiaire par la conscience altérée de pardon. Christ peut se légitimer comme le Sauveur et « il le fait simplement en se montrant, et l'âme croit en lui en le regardant. Oui, nous bénissons Dieu, le Dieu des simples et le Dieu des intelligents, qui tous nous appelle à croire pour vivre, de ce que la foi n'est pas un savoir, mais un regard, regard naïf, regard d'enfant, regard où toute l'âme se porte, regard de l'âme et non de l'esprit, et qui ne prétend pas décomposer son objet, mais

le recevoir tout entier dans l'âme par les yeux[1]. Quant aux difficultés, le seul raisonnement valable sera celui de l'expérience à laquelle il en faudra toujours revenir : Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de mon chef (Jean, VII, 17).

[1] Vinet, *Études évangéliques;* cf. Viguié, *Histoire de l'apologétique dans l'Église réformée*, p. 176.

Vu, le président de la soutenance,
Strasbourg, le 30 juillet 1860.
RICHARD.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 3 août 1860.
Pour le Recteur en congé, l'Inspecteur d'Académie délégué,
DUVAL-JOUVE.